Pac School of Religion
Pacific School of Religion Berkeley Calif.

LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Julius Binder, Rudolf Eucken, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Paul Natorp, Rudolf Otto, Heinrich Rickert, Eduard Spranger, Karl Vossler, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band XII. 1923. Heft 2.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1923

Mit Beilagen der Firmen Konrad Grethlein's Verlag in Berlin und Emmanuel Reinicke in Leipzig.

Inhalt des zweiten Heftes

Beiträge und Anfragen sind bis auf weiteres an Professor Dr. R. Kroner in Freiburg i. Br., Schwimmbadstr. 19, zu richten.

Soeben erschien:

RUDOLF OTTO

SIDDHĀNTA DES RĀMĀNUJA

EIN TEXT ZUR INDISCHEN GOTTESMYSTIK

Zweite, durchgesehene Auflage

Grundzahl 5,5

Ramanuja, einer der größten Männer der Religionsgeschichte, vertritt die personale Gottesmystik Indiens gegen den Impersonalismus der indischen Tradition. In seiner Schrift ringen zwei ganz Große miteinander: Isvara, der persönliche, rationale, wollende, fühlende Herr und Gott des Herzens und Gewissens gegen jenes fast unheimlich großartige, weltenaufhebende, letzten Endes irrationale, unfaßliche, undefinierbare All-Eins theopantistischer Mystik. Nirgendwo in der Weltliteratur sind diese beiden Gegner so scharf, so klar aufeinander getroffen wie hier. Und kein Schlachtfeld der Geschichte ist erhabener gewesen als dieses. Zugleich verblüfft die Parallele dieser Theologie zu den theologischen Problemen, mit denen auch die Theologie des Westens, des Christentums, zu allen Zeiten gerungen hat.

Die Inlandpreise der angekündigten Werke ergeben sich durch Multiplikation der unter jedem Titel angeführten Grundzahl mit der von den Vorständen des Börsenvereins der Deutschen Buchhändler und des Deutschen Verlegervereins festgesetzten Schlüsselzahl, die in jeder Buchhandlung zu erfahren ist. Die Auslandpreise berechnen sich unter Zugrundelegung der Relation Grundzahl 1 = 1.25 Schweizer Franken nach der vom Börsenverein der Deutschen Buchhändler empfohlenen Umrechnungstabelle

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Fichtes Bedeutung für die Gegenwart[1].

Von

Julius Binder (Göttingen).

Das Thema, dem die folgenden Ausführungen gewidmet sind, läßt verschiedene Auffassungen zu und bedarf daher einer näheren Bestimmung. Ich konnte es als meine Aufgabe betrachten, darzulegen, welche Bedeutung Fichte in der Gegenwart wirklich hat, wie er das geistige Leben und vor allem die Philosophie der Gegenwart wirklich beeinflußt, was von seinen Problemstellungen und Problemlösungen noch in der Gegenwart fortwirkt. Und es hätte gewiß einen Sinn, davon zu sprechen, zumal Fichtes so aufgefaßte Bedeutung im Zunehmen begriffen, das Interesse an der Philosophie Fichtes zweifellos in den letzten Jahren gewachsen ist. Aber darüber haben sich Fachphilosophen, wie Eucken, Bauch, Schwarz und Medicus einstweilen hinreichend geäußert, und deshalb möchte ich mein Thema etwas anders auffassen, nämlich die Frage behandeln, was Fichte uns allen in der Gegenwart bedeuten kann und soll und wie er uns helfen kann, dieser Gegenwart, die uns beherrscht, Herr zu werden. Ich glaube mit dieser Wendung des Themas vor allem den Erwartungen eines größern Publikums zu entsprechen, das nicht nur aus Fachphilosophen besteht und dem daher Philosophen vor allem dann etwas bedeuten, wenn sie ihm irgendeinen Lebensinhalt zu geben vermögen. Das aber ist, mehr als bei irgendeinem anderen unserer großen Philosophen, heute bei Fichte der Fall und es ist gewiß kein Zufall, daß in den letzten Jahren kein anderer Name so oft und so leidenschaftlich beschworen worden ist, als der Johann Gottlieb Fichtes; und das, obwohl schon seinen Zeitgenossen bewußt gewesen ist, daß gerade Fichte nie eigentlich Schule gemacht hat[2], seine Lehre nie populär geworden und fast stets mißdeutet worden ist.

1) Nach einem in der Ortsgruppe Hannover der Kantgesellschaft im Februar ds. Js. gehaltenen Vortrag.

2) S. Friedr. Schlegel, Werke II, S. 226. Vgl. auch Kroner, Von Kant bis Hegel (1921) I, S. 412.

Neben seiner eminenten philosophiegeschichtlichen Bedeutung als des Begründers des Idealismus muß er also doch wohl noch eine allgemeinere Bedeutung haben, damit etwas von ihm in das Bewußtsein und Unterbewußtsein des Volkes dringen und darin lebendig bleiben konnte. Das freilich kann nicht eben viel gewesen sein: eine dunkle Erinnerung an seine Reden an die deutsche Nation, die Fichtes Namen für immer mit jener anderen Zeit tiefster nationaler Erniedrigung und der Befreiung Deutschlands vom französischen Joche verknüpft; eine Ahnung von demokratischen und republikanischen Tendenzen, die in der Zurückforderung der Denkfreiheit und der Verherrlichung der französischen Revolution zum Ausdruck gekommen, ein geschichtlicher oder ideologischer Zusammenhang Fichtes mit dem Sozialismus von Lassalle und Marx — daneben vielleicht noch eine vage Reminiszenz an den Atheismusstreit, der zu Fichtes Entlassung aus seiner Jenenser Professur geführt hat — alles Dinge, die ihn als Freund der Aufklärung und des Fortschritts erscheinen lassen, und auf der anderen Seite die unklare Vorstellung von den dunklen Geheimnissen der Wissenschaftslehre, von der ungeheuersten Uebersteigung des Subjektivismus, von der lebensfremden Härte und Größe seiner Morallehre. Freilich diese Seite lehnt die Zeit dann infolge ihrer eigenen Kleinheit, Schwäche und Bedingtheit instinktiv ab, um nur das von ihm gelten zu lassen, was sie für sich brauchen zu können glaubt, und so ist es dann kein Wunder, daß vor allem die Demokraten und die Sozialisten von heutzutage sich auf Fichte, als ihren philosophischen Gewährsmann berufen [1]). Aber es gibt doch bereits zu denken, daß auch die entgegengesetzten Strömungen in unserm öffentlichen Leben sich unter den Schatten Fichtes stellen, daß die Freunde und Vorkämpfer eines neuen nationalen Idealismus und einer neuen nationalen Pädagogik, wie die Begründer der philosophischen Gesellschaft und der Fichtegesellschaft, den Verfasser der Reden an die Deutsche Nation für sich in Anspruch nehmen, der ihnen berufen scheint, unser armes Volk aus den Fährnissen und Wirnissen der Gegenwart herauszuführen [2]). Die Anhänger dieser Richtung suchen daher das Bild

1) Vgl. hiezu Gertrud Bäumer, Fichte und sein Werk, Berlin 1921; Gerhard Leibholz, Fichte und der demokratische Gedanke, Freiburg 1921; Marianne Weber, Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxischen Doktrin, Tübingen 1900; Rickert im Logos XI (1922), S. 149 ff.

2) Vgl. Eucken, Die Träger des deutschen Idealismus, 1915; B. Bauch, Fichte und unsere Zeit, 1920; M. Wundt, Beiträge zur Philosophie des Idealismus, Bd. II, 1921, S. 40f. Vgl. auch Herm. Schwarz, Fichte und Wir, 1917; das anonyme Buch »Fichte und Deutschlands Not«, »von einem der Deutschland

Fichtes von der Patina der öffentlichen Meinung zu reinigen, als das Wesentliche an seinem Bilde die Energie des Gedankens, die unbeirrbare Wucht der ethischen Forderung herauszustellen, die schwache Gemüter eher schrecken als anziehen kann. So erscheint es als eine dankbare Aufgabe, dem Streit der Auffassungen unbefangen gegenüberzutreten und ohne vorgefaßte Meinung die Frage zu behandeln, was Fichte uns in unserer traurigen Gegenwart sein kann und sein soll, eine Frage, die wir freilich nur beantworten können, wenn wir darüber klar geworden sind, was Fichte ist. Dabei kann es sich freilich nicht darum handeln, in der kurzen Spanne Zeit, die mir zur Verfügung steht, den Inhalt der philosophischen Lehre Fichtes in einem geschlossenen System vorzuführen: Fichtes Wissenschaftslehre und Ethik, seine Religions- und Geschichtsphilosophie, seine Rechts- und Staatsphilosophie und Staatspädagogik darzustellen oder gar die unendlich schwierige Frage nach der Einheit des Fichteschen Systems in seinen verschiedenen Erscheinungsformen zu behandeln. Ich muß mich vielmehr damit begnügen, kurz zu zeigen, wie sich aus der Aufgabe, die Fichte aus der philosophischen Lage seiner Zeit heraus als ihm gestellt begriffen hat, seine theoretische und praktische Philosophie entwickelt hat und den wesentlichen Gehalt dieser beiden Systeme und ihren Zusammenhang darzulegen. Dabei werde ich ohne lange Begründung von der Voraussetzung ausgehen dürfen, daß bei aller Schärfe seines Denkens auch ein Mann wie Fichte nicht sowohl einen fertigen Standpunkt als vielmehr eine Entwicklung bedeutet, daß er bedingt ist durch die allgemeinen und die philosophischen Anschauungen der Zeit, aus der er geboren worden ist, daß er in dem gewaltigen geistigen Ringen um sein System sich von diesen Voraussetzungen nicht immer im gleichen Maße befreit hat, und daß deshalb die Forschung über den historischen Fichte hinausgelangen muß, um den inneren Gehalt seiner Lehre zu finden, die letzte, reine Konsequenz seines Gedankens.

I.

Fichtes Jugend fällt in die Zeit der »Aufklärung«, und so ist es nicht verwunderlich, daß die Probleme, Voraussetzungen und Begriffe der Aufklärung auf Fichte eingewirkt haben und zum Teil bis in seine späteste Zeit für ihn bedeutungsvoll geblieben sind. Aber am stärksten hat ihn der mächtige Denker beeinflußt, der,

lieb hat«, 1919, sowie Bergmann, Fichte als Erzieher zum Deutschtum, 1920; auch Stapel im »Deutschen Volkstum«, 1921.

selbst zur Aufklärung gehörig, vom Schicksal dazu ausersehen war, die Gedankenwelt der Aufklärung bis in ihre tiefsten Grundlagen zu erschüttern und den Weg aus ihren Schranken heraus zu öffnen: Kant. Wie alle späteren Philosophen nur noch an Kant anknüpfen konnten und sich mit ihm auseinandersetzen mußten, so gilt das auch von Fichte und zwar für ihn in einem Maße, daß er sich selbst nur als Interpreten und Fortbilder der kantischen Philosophie betrachtet hat. Wollen wir daher Fichte verstehen, so müssen wir wissen, was das Wesentliche an Kants Philosophie ausmacht. Die eigentümliche und unvergängliche Leistung Kants aber besteht in der Durchführung eines einzigen Gedankens für die drei großen Gebiete, in die seit Aristoteles die Philosophie zerlegt zu werden pflegt, der Gesetzlichkeit der subjektiven Vernunft, durch die die objektive Gültigkeit des Erkennens, Handelns und Schaffens begründet wird. Das ist der gemeinsame Gedanke der drei Kritiken Kants, von denen uns hier vor allem die der reinen und die der praktischen Vernunft beschäftigen soll. In der ersteren, die die Frage nach der Gültigkeit der theoretischen Erkenntnis behandelt, findet dieser Gedanke die nähere Gestaltung, daß die Objektivität der Erkenntnis zurückgeführt wird auf die subjektive Gesetzlichkeit des Verstandes; in der Kritik der praktischen Vernunft wird, im Gegensatz zu aller Glückseligkeits- und Nützlichkeitsmoral, die objektive Gültigkeit des Handelns zurückgeführt auf das dem vernünftigen Subjekte unmittelbar bewußte, objektiv gültige sittliche Gesetz; und die Kritik der Urteilskraft untersucht wenigstens, unter welchen Voraussetzungen dem ästhetischen Urteil eine ähnliche Objektivität zukommen kann. Damit hat Kant auf allen drei Gebieten das philosophische Denken und seine Problematik auf eine ganz neue Stufe gehoben. Die Ethik Kants verwirft die Frage nach dem Zweck des Handelns und stellt der früheren materiellen eine rein formale Ethik gegenüber, die ausschließlich auf die kategorische Forderung des eigenen sittlichen Bewußtseins des Handelns gegründet wird. Nicht minder beträchtlich ist die Umwälzung, die die theoretische Philosophie Kant zu danken hat; denn durch ihn ist die alte ontologische Metaphysik mit einem Schlage überwunden worden. Wenn ich wohl auch bei den meisten meiner Hörer voraussetzen darf, daß sie mit den Grundgedanken der kantischen Philosophie vertraut sind, so muß ich doch einige Andeutungen geben, auf die Gefahr hin, Ihnen bekannte Dinge vorzutragen um eben Fichtes eigene Leistungen daran anzuknüpfen und verständlicher machen zu können. Denn Kants Stellung zum Erkenntnisproblem und Kants Bewältigung

des Problems der Sittlichkeit sind für Fichtes ganzes späteres Werk bedingend geworden.

Was heißt das überhaupt: Das Erkenntnisproblem? Seitdem es eine Philosophie gibt, müht sich die Metaphysik mit dem Problem ab, eine Beziehung zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Gegenstand unseres Erkennens herzustellen, sich Rechenschaft darüber zu geben, was uns das Recht gibt, überhaupt von Erkenntnis dieses Gegenstandes zu sprechen. Wenn der naive Mensch, der sich der Welt gegenübergestellt sieht, sie einfach als Gegebenheit hinnimmt, wird sich die fortschreitende Reflexion bewußt, daß diese Welt uns in unserm Bewußtsein gegeben ist und doch anderseits uns als aus dem Bewußtsein heraus gesetzt, entgegengesetzt gegenübersteht. Diese Welt der Gegen-Ständlichkeit mit der Welt des Bewußtseins in Einklang zu bringen, ist die Aufgabe der Erkenntnis; die große Frage ist, wie wir es begründen können, daß die an sich bestehende Welt in das Bewußtsein Eingang findet, daß das Weltbild des subjektiven Bewußtseins der wirklichen seienden Welt entspricht.

So entsteht vom Standpunkt des Realismus aus, der die Welt als an sich gegeben betrachtet, so bald dem Subjekt die naive Einheit von ich und Welt zerreißt, sobald es sich der Welt gegenüberstellt, das erkenntnistheoretische Problem. Und indem sich dieser nicht mehr naive, sondern reflektierende Realismus darüber klar ist, daß in der empirischen Gegebenheit die Sinnesorgane die Pforten sind, durch die die Gegenstände der Außenwelt in unser Bewußtsein gelangen, entsteht der Gegensatz zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung: Die Außenwelt gelangt in mein Bewußtsein, indem sie mir erscheint. Es fragt sich daher, wie beschaffen dasjenige ist, was mir erscheint und wie ich hinter die Erscheinung, zum Wesen der Dinge gelange. So wird das an sich, d. h. unabhängig von meinem Bewußtsein, seiende Ding gedacht von vornherein als die Ursache der Erscheinung, und ist dieser sogenannte »phänomenalistische« Standpunkt im Grunde nur denkbar von der Voraussetzung des Realismus aus. Gegenüber dem so begründeten Problem sind nun verschiedene Standpunkte möglich und auch in der Geschichte des menschlichen Denkens vertreten worden. Der eine ist der Standpunkt der Skepsis oder des Dogmatismus, der es für unmöglich erklärt, über die Erscheinung hinaus zum Ding an sich überhaupt zu gelangen und sich deshalb darauf beschränkt, sich nur mit den Erscheinungen zu beschäftigen; ein müder Verzicht auf Erkenntnis, zu dem sich schon die griechichen Sophisten entschlossen haben; der zweite ist der Standpunkt der ontologischen Metaphysik,

die das der bunten Fülle der Erscheinungen zugrunde liegende wirkliche Sein im Begriff zu erfassen sucht, wobei dieser also, obwohl an sich nur ein Bearbeitungsprodukt der Wirklichkeit, zu ihrem Urbild und Wesen umgedeutet wird, zur Idee, die sich nicht der sinnlichen Anschauung, wohl aber dem Denken enthüllt — und endlich der Standpunkt des Kritizismus, der das Problem des Gegensatzes zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung dadurch aufzulösen versucht, daß er es richtig stellt: er erkennt den Ausgangspunkt des Phänomenalismus als richtig an, wonach die uns erscheinende Welt unser Bewußtseinsinhalt ist, aber fragt nun nicht, wie sich diese Erscheinungswelt zu einer außerhalb unseres Bewußtseins vorhandenen wirklichen Welt, der Welt an sich, verhält, sondern untersucht, was dieses Faktum der Erscheinungswelt bedeutet, wodurch es ermöglicht wird. Er analysiert die Erscheinung, den Bewußtseinsinhalt, und gelangt so zu einer folgenschweren Entdeckung: zur Unterscheidung von verschiedenartigen, die Gegenstände als solche bedingenden Momenten, zur Unterscheidung von Stoff und Form der Erkenntnis. Der Stoff sind die Sinneseindrücke, die Empfindungen, die unsere Sinnesorgane aufnehmen; die Form sind die Anschauungsformen oder die Anordnungsprinzipien von Raum und Zeit und die reinen Verstandesbegriffe oder Kategorien, mit denen der Verstand das so gut geordnete Material erfaßt und bearbeitet: Kausalität, Substanz, Inhärenz usw. Hier ist also keine Rede mehr von der Voraussetzung des naiven Realismus und der älteren Philosophie, daß unabhängig von unserem Bewußtsein eine Welt von Gegenständen gegeben wäre, die die Grundlage der Erscheinungen bildete und die das Subjekt zu erkennen hätte; sondern nach dieser Auffassung bringt das Subjekt diese äußere Welt überhaupt erst zustande, indem es das Chaos der Empfindungen in Raum und Zeit ordnet und denkend zu Gegenständen verarbeitet und diese wieder untereinander zu einem Ganzen, zu einer Welt verknüpft. Und wenn dies so ist, dann hat freilich die Frage ihren Sinn verloren, wie sich die Welt meines Bewußtseins zu der an sich seienden Welt verhält. Dem Erkenntnisproblem diese Wendung gegeben zu haben, das ist das unsterbliche Verdienst Kants, seine »kopernikanische Tat«.

So wird in der Tat die objektive Gültigkeit der Erkenntnis zurückgeführt auf die Subjektivität der Erkenntnisbedingungen und damit das Problem nicht sowohl gelöst als aufgehoben. Aber eine Frage bleibt dabei bestehen: die Frage, woher das Chaos der Empfindungen stammt, aus denen wir die Welt der Gegenstände

erbauen. Indem sich Kant nicht von der Vorstellung losmachen kann, daß das Bewußtsein diese Sinneseindrücke von außen her empfängt und sich zu ihnen nicht gestaltend, spontan oder aktiv, sondern empfangend, rezeptiv oder passiv, verhält, bleibt die Frage nach der Ursache der Erscheinungen bestehen, und Kant gesteht, darauf keine Antwort zu wissen. Und da er sich darüber klar ist, daß die Gegenstände unserer Erfahrung nur durch das Zusammenwirken von Verstand und Sinnlichkeit zustande kommen und wir nur von diesen Gegenständen eben etwas wissen können, muß ja jenes Etwas, aus dem unsere Sinneseindrücke kommen, außerhalb des Bereichs möglicher Erfahrung liegen. Die Kategorien unseres Verstandes sind auf das sinnliche Material angewiesen und versagen ohne dieses den Dienst. So kann ich auch die Kategorie der Kausalität nur auf dieses Material anwenden, nicht aber mit ihrer Hilfe ein empirisch Gegebenes auf ein an sich Seiendes als die Ursache zurückführen wollen. Mag immer die Vernunft nach einer letzten Ursache der Erscheinungswelt fragen, es ist, wie Kant ausdrücklich betont, nur eine Verirrung des menschlichen Geistes, wenn er sich der Kausalität bedienen will, um über die Erscheinungswelt hinauszugehen. Hier kann menschliche Erkenntnis nicht mehr in Frage kommen, und darauf bezieht sich das Wort Kants, er habe das Wissen beschränken müssen, um für den Glauben Platz zu gewinnen. Aber freilich, so klar Kant die Unmöglichkeit dieses Vorgehens erkannt hat, er selbst bleibt in diesen Fehler verstrickt, indem er den Gedanken der Rezeptivität der Sinnlichkeit festhält, weil er damit eine wirkende Ursache voraussetzt, und er verfällt nochmals in diesen Fehler, wenn er diese Ursache als das Ding an sich bezeichnet. Denn ein Ding kann nicht an sich sein, und was an sich ist, kann kein Ding sein. Dieses Ding an sich ist also nichts weiter, als ein an sich unmöglicher Begriff und, wenn es auch eine bedeutsame Funktion hat als Grenzbegriff der Erfahrung, ein bloßer Rückstand aus der vorkritischen Metaphysik, ein Rest des alten Phänomenalismus, der ganz wesentlich Realismus ist [1]). Kein Wunder, daß dies Ding an sich der nachkantischen Philosophie stets anstößig geblieben und dem Kritizismus bald genug verhängnisvoll geworden ist. Und in der Tat ist dieses Ding an sich als die metaphysische Ursache der Sinnesempfindungen widersinnig: Nicht weil ich, wie Jacobi ge-

1) Es ist der abgeblaßte Schatten der Platonischen Idee, was in der Kantischen Wendung zum Ausdruck kommt: Die Dinge unserer Erfahrungswelt sind »nur« Erscheinungen. Vgl. dazu etwa Windelband, Einleitung in die Philosophie, S. 221.

meint hat, mit dieser postulierten Ursache »ins Leere stoße«, sondern im Gegenteil, weil ich, wenn ich nach der Ursache von Erscheinungen frage, innerhalb der empirischen Wirklichkeit bleibe; natürlich müssen alle unsere Sinnesempfindungen ihre Ursache haben, eben wegen der apriorischen Geltung des Kausalgesetzes; aber sie müssen in der empirischen Wirklichkeit und nicht vor ihr liegen; indem wir nach ihrer Ursache fragen, steigen wir von der hohen Warte der Kritik wieder herab in das Gebiet der Physik und haben erst recht keine Möglichkeit, in die Gefilde der Metaphysik zu gelangen. So besteht Kants Fehler darin, daß er den alten Phänomenalismus nicht vollkommen überwindet. Er hat nicht etwa das richtig gestellte Problem nur unvollkommen gelöst, sondern er hat vielmehr das Problem selbst, das er zu stellen hatte, nicht in seiner ganzen Tragweite erfaßt. Und deshalb hat er auch die alte Metaphysik nicht vollkommen überwunden. Denn sollte überhaupt statt nach der empirischen Ursache, nach der metaphysischen Wurzel der Erscheinung geforscht werden, dann war nicht einzusehen, weshalb die Frage auf das sinnliche Material der Erscheinung, des Gegenstandes, sich beschränken sollte; dann war diese Frage in bezug auf die Welt überhaupt in ihrer Gegenständlichkeit zu stellen; dann galt es dieses Problem vor allem auch in bezug auf die formale Bedingung der Gegenständlichkeit, kurz, in bezug auf das von Kant vorausgesetzte Subjekt der Erkenntnis zu lösen. Das hat die nachkritische Philosophie herausgefühlt und deshalb hat sie der kantischen Philosophie eine neue Wendung gegeben. Es mag dabei bemerkt werden, daß ihre Leistung und ihr Verständnis dadurch beeinträchtigt wird, daß die Sprache der Menschen und die von ihr gebildeten Begriffe auf die sinnliche Welt berechnet sind, daß sie über andere als die Kategorien des Verstandes überhaupt nicht verfügt, so daß der Philosoph, der über diese sinnliche Welt, über die Empirie hinaus verlangt, genötigt ist, in Ideen zu denken, die in dieser Sprache keinen adäquaten Ausdruck finden und sich einer Bildersprache bedienen muß [1]).

Bevor wir uns aber nun zu Fichte wenden, ist noch eine Bemerkung zu Kant veranlaßt. Schon er hatte der praktischen Philosophie den Vorrang vor der theoretischen eingeräumt, um den Zwiespalt zwischen Müssen und Sollen, zwischen Natur und Freiheit, zu überwinden. Das ist seine Lehre von dem Primat der praktischen Vernunft, wonach die theoretische Vernunft mit ihrer naturgesetz-

1) Vgl. Fichtes eigene Bemerkungen über die Denkbarkeit des Uebersinnlichen in seiner »Kritik aller Offenbarung«, Werke (Medicus) I, S. 85.

lichen Notwendigkeit sich der praktischen und ihrer Freiheit unterzuordnen hat, weil sonst Freiheit, Sittlichkeit, Kultur überhaupt nicht möglich wäre und weil im Grunde auch die Naturgesetzlichkeit der Welt für die theoretische Vernunft eine Aufgabe bedeutet, die als solche in das Gebiet der Freiheit fällt: Natur ist eigentlich nicht, Natur soll vielmehr sein, gerade so wie Freiheit, Sittlichkeit, Recht, Staat usw. sein sollen.

Diesen in der Kritik der praktischen Vernunft ausgesprochenen Gedanken hat Kant dann in der Kritik der Urteilskraft weiter verfolgt, weil die Betrachtung der organischen, belebten Natur zu der Erkenntnis führte, daß die mathematisch-physikalische Naturbetrachtung nicht allen Naturerscheinungen gerecht wird; daß dazu vielmehr eine teleologische Betrachtung erforderlich ist, die dann auch gegenüber der Natur in ihrer Totalität durchgeführt werden kann und die ihm schließlich ermöglicht, die Brücke zwischen den Bereichen der Freiheit und der Notwendigkeit zu schlagen und die drei Reiche des Wahren, des Guten und des Schönen zu einem einzigen Reich der Freiheit zu vereinigen; das ist zwar noch nicht ein System, aber ein Ansatz dazu; der Versuch, die gemeinsame Wurzel von theoretischer, praktischer und ästhetischer Vernunft in einem Uebersinnlichen zu suchen, das selbst theoretisch nicht erkennbar ist, das aber aus der Idee der Einheit der Vernunft heraus gefordert wird und das dazu berufen ist, an die Stelle jenes ersten problematischen Dinges an sich zu treten.

Hier nun setzt Fichtes eigene Arbeit ein. Er gibt die Rezeptivität der Sinnlichkeit auf, beseitigt dadurch das theoretische Ding an sich als die metaphysische Ursache der Sinnesempfindungen und faßt die empirische Welt in ihrer synthetischen Einheit als die schöpferische Tat des Ich auf[1]. Fichte hat geglaubt,

---

1) Vgl. den Aenesidemus (W. I) S. 142 f., 147; die Vorrede Vom Begriff der Wissenschaftslehre von 1798; Liebmann, Kant und die Epigonen, S. 70 f.; E. Fuchs, Vom Werden dreier Denker; Kroner, Von Kant bis Hegel, I, S. 95ff. Medicus, Fichte (13 Vorlesungen) S. 75 ff. Damit verliert natürlich auch die von Kant so sehr betonte Unterscheidung von apriorischen und aposteriorischen Elementen der Erkenntnis für Fichte an Bedeutung: »Das Apriori und das Aposteriori ist für einen vollständigen Idealismus gar nicht zweierlei, sondern ganz einerlei; es wird nur von zwei Seiten betrachtet und ist lediglich durch die Art unterschieden, wie man dazu kommt«. Vgl. die I. Einl. in die WL., W. III, S. 31. Auch sonst betont Fichte, daß diese beiden Momente im Gegenstand der Erkenntnis verbunden sind — was freilich auch Kant gewußt hat — und daß die produktive Einbildungskraft nicht nur, wie bei Kant, das bloße Schema der Erfahrung, d. h. einen rein kategorischen, unsinnlichen Gegenstand als die apriorische Bedingung

damit nur den Grundgedanken der Kritik der reinen Vernunft klarer zu erfassen und besser zu formulieren; in Wahrheit ist er damit mit gewaltigem Schritte über den großen »Alleszermalmer« hinausgegangen und hat er eine Metaphysik begründet, die, so gewiß die kantischen Ideen selbst nach einer neuen Metaphysik hindrängen, doch sicherlich nicht im Ideenbereich Kants gelegen hat. Das kantische System will seinen Abschluß nicht im Wissen, sondern im Glauben finden, dem die objektive Nötigung der Erkenntnis fehlt. Er geht vom Wissen aus, um beim Glauben zu enden. Fichte geht den umgekehrten Weg. Er frägt nach dem einheitlichen Prinzip, das ich aufstellen muß, um darauf eine Philosophie, d. h. ein Gebäude des Wissens errichten zu können, und findet es nicht in einer Tatsache, die gewußt und bewiesen werden kann, sondern in einer Tat, zu der ich mich entschließen muß, um zum Wissen gelangen zu können. Damit knüpft Fichte zunächst an Kants Lehre vom Primat der praktischen Vernunft an, die aber auch schon eine ganz wesentliche Umgestaltung erfährt: Die Welt wird zur schöpferischen Tat des Ich, sie steht ganz unter dem Gesichtspunkte der Freiheit. Dieser Gedanke darf aber freilich nicht physikalisch aufgefaßt werden; an ein kausales Verhältnis zwischen Ich und Welt ist dabei nicht gedacht, und es ist nur die vorhin erwähnte Beschränktheit des menschlichen Gedankens und der menschlichen Sprache, die uns nötigt, in kausalen Wendungen auszudrücken, was selbst ganz und gar metakausal, überempirisch gedacht ist. Ein weiterer Anknüpfungspunkt ist für Fichte Kants Lehre vom intelligiblen Charakter, d. h. von unserem Recht, den Willen, den wir als Naturphänomen unter dem Gesetz der Kausalität und mithin unfrei denken müssen, trotzdem als frei zu postulieren, nicht etwa wegen unseres unmittelbaren Freiheitsbewußtseins, sondern weil dadurch allein die Sittlichkeit ermöglicht wird, die schlechthin sein soll. Das ist ja das bekannte Wort Kants: »Du kannst, denn Du sollst!« Aber auch dieser Gedanke wird von Fichte umgestaltet: Der Primat der praktischen Vernunft hat für Kant im wesentlichen die Bedeutung eines regulativen Prinzips und keinen theoretischen Erkenntniswert: wir müssen den Willen so behandeln, als ob er frei wäre, weil dadurch allein das gegenüber dem theoretischen höhere praktische Interesse befriedigt werden kann; dieser intellegible Charakter, dieser freie Wille, ist nicht Gegenstand des theoretischen Wissens, ist nur »bloße Idee«. Wir müssen ihn als frei annehmen, damit dieselbe einheitliche Vernunft sowohl auf dem

des empirischen Gegenstandes, sondern das konkrete Objekt selbst zur Entstehung bringt: Werke III, S. 26, VI, S. 193 f. und öfter.

Gebiet der Natur wie der Freiheit als Gesetzgeberin auftreten kann. Damit bleibt Kant also noch durchaus im Bereich der kritischen Betrachtung [1]). Bei Fichte aber wird diese regulative Idee zu einer metaphysischen Macht: sie ist die transzendentale Bedingung alles empirischen Seins, obwohl zwar selbst kein Sein, kein Ding: Das absolute Ich, später kurzweg das Absolute oder die Vernunft oder auch Gott genannt [2]). Es ist das Absolute, d. h. von jeder Bedingung freie, schlechthin als Anfang und Bedingung alles Empirischen zu Denkende und daher durchaus ungegenständlich, das was eben wegen dieser Unbedingtheit nicht sein und infolgedessen auch nicht bewiesen werden kann, aber behauptet, gesetzt werden muß, damit diese Welt und mit ihr Ich selbst begriffen werde. Fichte sieht seine Aufgabe also nicht darin, mit Kant von der gegebenen Wirklichkeit auszugehen und sie auseinanderzulegen, um zu sehen, was dabei herauskommt, sondern ihm ist die erste Aufgabe des Philosophen ein Willensakt, durch den alles Tatsächliche erst ermöglicht und begründet wird, die ganze Welt, innerhalb deren dann erst von Gefahren und Beweisen die Rede sein kann [3]). So sagt Fichte mit dem das Evangelium übersetzenden Faust: Im Anfang war die Tat; die Grundlage alles Wissens und Erkennens, die Bedingung der ganzen Welt ist der *λόγος*, d. h. Tat und Gedanke in Einem, schöpferisches Denken. Für Fichte wie für Kant ist die Philosophie ganz wesentlich Wissenschaftlslehre, die Lehre von den Bedingungen des Wissens; aber freilich die alles bedingende Tathandlung, die transzendentale Bedingung alles Wissens, läßt sich für Fichte nicht beweisen, d. h. nicht aus einem höheren Prinzip ableiten und insbesondere nicht durch Analyse aus dem empirisch Gegebenen gewinnen; sie muß gewollt, gesetzt werden, ist die erste, gewollte Tat des Ich, und hat ihr Recht darin, daß sie zugleich gesollt ist. Diesen Anfang alles Philosophierens also muß der Mensch wollen; man kann (ihm) diesen Anfang nicht beweisen und ihn insofern nicht dazu nötigen, und das bedeutet Fichtes bekanntes Wort, das sich nur gegen den realistischen Dogmatismus und seine Reste, auch bei Kant, richtet: »Was für eine Philosophie man wähle, hänge davon ab, was für ein Mensch man sei« [4]). Damit ist nicht gesagt, daß

1) Vgl. dazu etwa Cassirer, Kants Leben und Werke, S. 271 f., B. Bauch, Immanuel Kant, S. 291.

2) Dagegen der energische Protest Kants in der Jenaer Allg. Literaturzeitung, vgl. Liebmann, Kant und die Epigonen, S. 73.

3) Vgl. die »Grundlage der ges. Wissenschaftslehre«, W. I, S. 285, 289; auch die Abh. »Ueber den Begriff der WL«, W. I, S. 171, 176 f., 206 f.

4) Vgl. Fichte, III, S. 18.

die Philosophie nur eine subjektive Begründung haben könne, wie der das Wissen ergänzende Glaube bei Kant oder das subjektive Geschmacksurteil; sondern daß sich der Philosoph durch seine freie Tat über die Welt der Bedingtheiten hinaus ins Unbedingte erheben müsse, um überhaupt philosophieren zu können, daß aber dann allerdings, wenn er diesen Schritt gewagt habe, es für ihn überhaupt nur eine einzige Philosophie mit allem Zwange der objektiven Notwendigkeit geben könne, nämlich den Idealismus, und daß, wer diesen Schritt nicht wage, überhaupt kein richtiger Philosoph sei [1]. Dieses absolute Ich, das für Fichte das principium mundi und philosophandi ist, ist jedoch, sobald es gedacht ist, nicht mehr das empirische Subjekt, also etwa der Professor Johann Gottlieb Fichte, der sich aus seinem subjektiven Verstande seine eigene subjektive Welt erschafft, sondern eine überpersönliche, weil eben überempirische Macht, die in allem in gleicher Weise wirksam wird, in der empirischen Welt, wie im empirischen Ich. So setze ich, indem ich das Absolute als die Bedingung alles Empirischen setze, in diesem Ich sowohl die Welt wie mein eigenes Ich, und werde nur in mir dieses Ueberpersönlichen als der transzendentalen Einheitsbedingung von Ich und Welt bewußt, was in den bekannten drei Sätzen der Wissenschaftslehre zum Ausdruck kommt. Bin ich aber soweit gelangt, habe ich diese Einheitsbedingung alles Seienden, auch des empirischen Ich, eingesehen, dann ist es leicht, von hier aus die ganze empirische Welt und das eigene Ich in ihrem sich gegenseitig fordernden Zusammenhang zu deuten; dann brauche ich nur in mich selbst zu gehen und mich zu fragen, was dieses mein Ich ist, das mir in allem, was ich tue, was ich denke, was ich schaffe, als Ich, als der Grundton der unendlichen Melodie meines Bewußtseins bewußt wird, um zu erkennen, daß dieses Ich reiner Gedanke, reine Tätigkeit, reines Schaffen schlechthin ist, ein einziger ununterbrochener Strom von Aktivität, und daß ich Ich bin nur deshalb, weil ich das Bewußtsein bin von diesem das All durchflutenden Strom, der selbst nicht Persönlichkeit ist, aber Bedingung alles Persönlichen und Unpersönlichen, und daß ich Ich, Person bin nur vermöge meines Bewußtseins dieses Unpersönlichen in mir und von ihm. Das ist die intellektuelle Anschauung Fichtes, mit der er einen weiteren großen Schritt über Kant hinaus getan hat. Wenn Kant zu der

1) Vgl. Fichte, »Aus einem Privatschreiben«, W. III, S. 248, Anm.: »Jeder Philosoph ist notwendig ein Alleinphilosoph. Denn wenn er das nicht ist, so hat er Unrecht und ist gar kein Philosoph und wo das Allein ein Ende hat, da hat auch die Philosophie ein Ende und dann hebt an Dünkel, Wahn und Geschwätz.«

transzendentalen Apperzeption als der Einheitsbedingung alles Wirklichen durch Analyse zu gelangen glaubt, bedient sich Fichte dazu der besinnlichen Reflexion, die ebenso wie die sinnliche Anschauung ihren Gegenstand nicht zerlegt, sondern in seiner Ganzheit zu erfassen sucht, weshalb er sie eben als Anschauung bezeichnet: es ist in Wahrheit Reflexion, aber nicht eine analytische, sondern sie verfährt synthetisch, indem sie in dem Gegenstand seinen Sinn sucht und ist mit der von Kant dem Menschen abgesprochenen intellektuellen Anschauung jedenfalls nicht identisch. — So hat Fichte auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie in der Tat die Anregungen Kants aufgenommen, aber nicht etwa dessen System vollendet, sondern ein neues System geschaffen. Kant glaubte dem Wissen seine Grenzen gewiesen zu haben; in Wahrheit hat er mit seiner kopernikanischen Wendung dem an der Schwelle der Aufklärung stehenden Geist die Tür zu einer neuen Welt geöffnet und es war das gute Recht und die große Tat Fichtes, den Weg zu betreten, den er hier vor sich liegen sah. War Kants Leistung eine neue Philosophie der Erkenntnis, so war Fichtes Tat die Begründung einer Philosophie der Philosophie; es war in der Tat die Ueberwindung des Kritizismus. Die Frage war für Fichte nicht, wie die Wirklichkeit gedacht werden müsse, um ihre Objektivität zu haben, sondern wie der Kritizismus gedacht werden müsse, um wirklich kritisch und nicht dogmatisch zu sein. Als schöpferische Tat des Ich aber konnte dieser Standpunkt nicht eigentlich bewiesen werden, er mußte in seinen Ergebnissen die Probe bestehen und hat sie, denke ich, bestanden.

Wenn Kant, wie ich ausgeführt habe, am Schlusse der Kr. d. U. versucht hat, durch eine Ethiko-Theologie die Brücke zwischen Natur und Freiheit zu schlagen, sie darauf zu gründen, daß sich auch in der Naturbetrachtung der Zweckgedanke, als ein dem Gebiet der Freiheit entnommener Begriff, nicht entbehren läßt, so ist Fichte natürlich in der Lage, diesen Gedanken in viel radikalerer Weise durchzuführen, weil für ihn die Natur überhaupt nur möglich ist durch die freie schöpferische Tat des Ich, von vorneherein ebenso wie die Ethik unter dem Gesichtspunkte der Freiheit steht. Diese Freiheit und das Prinzip der Zweckmäßigkeit ist aber für ihn wiederum nicht bloß ein regulatives Prinzip; wir sind nicht mehr genötigt, so zu verfahren, als ob die Natur von einem vernünftigen Wesen nach einem zweckmäßigen Plan geschaffen worden sei; sondern diese Natur ist durch den Geist, durch die absolute Bedingung alles Wirklichen, geschaffen und deshalb aus dem Gebiet der bloßen Analogie, des Als Ob,

entrückt in das Gebiet der Motivation: aus den Voraussetzungen seiner Wissenschaftslehre entnimmt Fichte das Recht, die Frage nach dem Zweck der Natur wirklich zu stellen. Und er muß die Antwort finden, wenn es wahr ist, daß er das Prinzip aller Wirklichkeit und aller Philosophie besitzt, und muß sie gerade aus diesem Prinzip heraus finden. So erhält auch die Natur über ihr bloßes Dasein und Sosein hinaus einen Sinn, wird sie erst so recht in den großen Vernunftzusammenhang hereingezogen: Das Ich setzt das Nicht-Ich, die ganze empirische Welt, weil es sein Wesen ist, schöpferischer Gedanke zu sein, und weil es der Nicht-Ich-Welt bedarf, um sein eigenes Wesen zu betätigen und zu entfalten. Das absolute Ich legt sich in Ich und Nicht-Ich auseinander, weil sein Wesen ist, Freiheit zu sein, und die Freiheit den Widerstand einer Welt verlangt, an dem sie sich betätigen, gegen den sie ankämpfen, dem gegenüber sie sich als Freiheit überhaupt erst bewußt werden kann. Und damit ist nun das Grundprinzip für die Ethik gewonnen. Bei Kant stehen sich theoretische und praktische Vernunft immerhin gegensätzlich gegenüber und ist eine bloß formale Verbindung in der Gesetzlichkeit des Subjekts geschaffen. Fichte gelangt zur materiellen Einheit, und zwar um so sicherer, als seine ganze Ethik nichts ist als eine Konsequenz seiner Wissenschaftslehre, seiner theoretischen Philosophie [1]). Das absolute Ich der Wissenschaftslehre, das sowohl in dem theoretischen wie in dem praktischen Ich in die Erscheinung tritt, stellt diese materielle Verbindung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie her, so daß wir nunmehr begreifen, daß es dieselbe Vernunft ist, die dem Menschen das Sittengesetz und der Natur das Naturgesetz gibt. Die Philosophie hat es schon vor Fichte gewußt, daß etwas Subjekt sein kann nur in bezug auf ein Objekt und umgekehrt; daß beide Begriffe sich logisch bedingen. Aber für Fichte gewinnt diese formallogische Beziehung sofort eine materielle Bedeutung, das Ich fordert das Objekt aus seinem eigenen Wesen heraus und setzt es daher, womit es sich zugleich gegenüber dem Objekt beschränkt. Das ist zunächst die theoretische Seite; es ist aber zugleich die praktische darin enthalten, oder richtiger: beide Seiten werden hier notwendig eines: es ist das Wesen des Ich, sich in Ich und Nicht-Ich zu zerlegen, und es gelangt aus diesem Wesen zu dieser Schöpfung, um in ihr und gegen sie sein Wesen zu betätigen: Das, was dem absoluten Ich sein Wesen, sein So und nicht anders Sein bedeutet, das wird in dem endlichen Ich zur Pflicht; der kategorische Imperativ, bei

1) Vgl. Medicus, Fichte, 13 Vorlesungen, S. 8 f.

Kant die letzte Grundlage der Ethik, hinter die nicht weiter zurückgegangen werden kann, erhält auch hier einen besonderen Sinn: dieses schechthinnige Sollen bedeutet für Fichte: »Du sollst Dir bewußt sein, daß Du Ich bist nur insofern das absolute Ich in Dir lebendig ist, und Du sollst als endliches Wesen, als Teil der empirischen Natur, die durch das Absolute auch in Dir gesetzt ist, so handeln, wie es dem Wesen des Absoluten in Dir selbst entspricht. Im Absoluten selbst ist der Gegensatz von Sein und Sollen überwunden; das Absolute ist nicht und soll nicht; sein Wesen ist, wenn man es überhaupt soll erfassen können, ewiger Gedanke, ewige Tat, ewige Anschauung, aber im Empirischen und Bedingten, im einzelnen Ich und in der Natur, gewinnt es die Prädikate des Seins und des Sollens, und wird doch die transzendentale Einheit zwischen beiden nicht zerrissen, sondern gerade ermöglicht: Gerade das empirische Subjekt bedeutet auf seine Weise die Einheit von Natur und Freiheit; dieses Sollen, dessen ich mir als kategorische Forderung bewußt bin, hat seinen Sinn nur unter der Voraussetzung, daß sein Adressat Natur ist und daher einen Widerstand gegen das absolut Gültige setzt, und daß es frei, d. h. sich bewußt ist, daß es diesen Widerstand in ihm selbst zu überwinden gilt. Damit ist die ungeheure Schwierigkeit beseitigt, die Kants Unterscheidung des empirischen und des intelligiblen Charakters, die im Grunde nur methodologisch gedacht ist, der Philosophie bereitet hat und in der Tat aus dem ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre die Grundlage für die gesamte praktische Philosophie Fichtes gewonnen. Das Ich ist Ich und ist Natur; das empirische Ich ist, wie die Natur überhaupt, nur Organisation des Absoluten; sein Leben, wie die ihn umgebende Außenwelt ist für das Ich im Ich nur Organisation um des Wesens des Absoluten willen, das dem begrenzten empirischen Ich als Zweck und Aufgabe erscheint; das alles ist dem Ich entgegengesetzt aus seinem eigenen Wesen heraus als Widerstand, den es zu überwinden gilt, oder mit Fichtes eigenen Worten: als Materiale der Pflichterfüllung. »Unsere Welt ist das versinnlichte Materiale der Pflicht; dies ist das eigentlich Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung«[1]. So ist also die Welt dem Subjekt nicht ein Gegenstand willkürlicher Beherrschung oder »ein Gegenstand des Genusses«, sondern »die durch sein Gewissen ihm angewiesene Sphäre seines pflichtmäßigen Wirkens«; sie ist nicht Zweck, sondern Mittel; das Ich hat nicht in dieser

1) Fichte, Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, W. III, S. 129.

Welt zu wirken, sondern ausschließlich durch sie«, und »seine Absicht geht immer auf das Ewige«. So ist also auch das empirische Ich, soweit es Natur ist, nur Objekt, nur Mittel und hat keinen eigenen Zweck und kein eigenes Recht, sondern ausschließlich die Aufgabe, Material zu sein für seine eigene Pflichterfüllung. Hier enthüllt sich also Fichtes Ethik in ihrem ganzen Tiefsinn und ihrer Großartigkeit: Natur und Freiheit stehen sich nicht mehr feindlich gegenüber; die erstere ist auch nicht etwa der bloße Schauplatz, auf dem sich das Wirken der Subjekte abspielt, sondern sie ist selbst einbezogen in den sittlichen und Vernunftzusammenhang, als ein notwendiges Moment in dem dialektischen Prozeß, der nur in der Welt der empirischen Subjekte als Ringen um die Verwirklichung der sittlichen Aufgabe, in der Welt des absoluten Ich aber als das ewige Werden seines Wesens sich darstellt. Und diese Ueberwindung des Dualismus von Natur und Freiheit geschieht bei Fichte nicht, wie etwa bei Spinoza, auf Kosten der Freiheit, sondern zugunsten der Freiheit: wir werden nicht nur aufgefordert, das Subjekt, das in seiner empirischen Erscheinung unfrei und gebunden ist, als frei zu denken, weil anders die Sittlichkeit sich nicht begründen läßt, sondern wir werden aufgefordert, zunächst einmal uns selbst als frei zu begreifen und dann damit die Natur in Einklang zu setzen, indem wir sie und den Widerstand ihres Müssens, den sie uns leistet, als aus dem eigensten Wesen des Ich in uns folgend begreifen. Und in dieser Einheit von Freiheit und Natur erhält nun auch das Böse seine eigene Vernünftigkeit, ganz ebenso wie hier die Ethik überhaupt erstmals einen wirklichen Sinn bekommt. Wie das empirische Ich überhaupt sowohl Natur wie Freiheit ist, sowohl Nicht-Ich wie Ich, so ist auch das Böse im Menschen nicht schlechthin Natur, und nicht bloß Negativ, sondern hat teil an der Vernünftigkeit des Wirklichen, ebenso wie das Gute, das hier auch einen neuen Sinn bekommt. Gut und Böse haben Teil an dem nämlichen einheitlichen Wesen des Ich und haben innerhalb dieses Wesens jedes für sich sein besonderes Recht und seine besondere Vernünftigkeit und deshalb gibt es auch einen Weg vom Guten zum Bösen und umgekehrt, weil das Böse im Grunde nur die Ichheit ist, die sich selbst nicht richtig versteht, so daß also nach Fichte auch das Böse seinen Grund in der Freiheit hat und das Absolut- oder Radikalböse abgelehnt wird [1]). So werden die Gegensätze also schon bei Fichte in ähnlicher Weise wie später bei Hegel in einer höheren Einheit aufgehoben; der Mensch ist eins als Freiheit und Natur, mit seinem

1) Vgl. Fichte, Werke II, S. 57, 577; III, S. 223.

Wissen, Handeln, seinen Trieben und Neigungen, die niemals schlechthin unvernünftig, schlechthin unfrei, schlechthin böse sind. Nicht nur der intelligible, sondern der empirische Charakter selbst hat teil an der Vernünftigkeit des Ich. Und schließlich wird nicht nur der einzelne Mensch in seiner Vernünftigkeit begründet und begriffen, sondern das absolute Ich gibt zugleich die Möglichkeit, außer dem empirischen Ich das Du und das Wir zu setzen: das Ich bedarf anderer vernünftiger Wesen; denn sein Wesen ist Freiheit, und frei bin ich nur im Verhältnis zu anderen freien Wesen. Wie Fichte das im Näheren in seinen Grundlagen des Naturrechtes ausführt, muß hier auf sich beruhen; jedenfalls bedeutet auch diese Einsicht einen Fortschritt über Kant hinaus. Gewiß ist diesem ebensowenig wie Fichte der Vorwurf des Solipsismus zu machen, wenn auch beide oft genug in dieser Weise mißverstanden worden sind; auch für Kant bedeutet die Gesetzlichkeit des Subjektes nicht die der einzelnen empirischen Person, sondern des Bewußtseins überhaupt, so daß sie auf Grund dieses Begriffes für jedes empirische Subjekt in gleicher Weise gilt; aber die Frage, wie diese Teilhaberschaft an dem Bewußtsein überhaupt möglich ist, was die Vernunftgemeinschaft unter den Menschen ermöglicht, wird von Kant nicht gestellt und daß hier ein Problem vorliegt, das es zu lösen gilt, tritt nicht über die Schwelle seines Bewußtseins. Im Grunde erschöpft sich dieses Ueberpersönliche der Vernunft und des Bewußtseins überhaupt in seiner Bedeutung, die Vernünftigkeit des einzelnen Subjektes zu begründen. Auch das hat sich bei Fichte geändert: jetzt wird das Ich und das Du und das Wir auf das Absolute zurückgeführt, wird das Du als die notwendige Ergänzung des Ich gefordert und der Satz aufgestellt, daß ich Ich überhaupt nicht sein kann ohne das Du und das Wir. Natürlich ist auch dieser Gedanke bei Kant schon im Keime vorhanden; aber er entfaltet sich erst bei Fichte zu der bewußten Theorie. Kant spricht von der Gesellschaft der vernünftigen Wesen und von der Menschheit im Menschen, die ihm heilig sein muß und denkt dabei gewiß an ein Ueberpersönliches, das dem Menschen erst seine Würde gibt; was dieses Ueberpersönliche ist, und wie es den Gedanken der Menschheit und der Gemeinschaft überhaupt erst zu begründen vermag, das hat im Grunde erst Fichte gesehen.

So gewinnt erst durch Fichte ein Begriff, mit dem die Aufklärung so gerne operierte und der vor allem in ihrer Geschichtsphilosophie eine bedeutende Rolle spielte, der Begriff der Menschheit nämlich, der Humanität, seinen Sinn und seine Gültigkeit;

diese Menschheit ist, wenn sie eine Totalität bezeichnen soll, nur denkbar unter der Voraussetzung, daß sie als Inbegriff der im Absoluten begründeten Iche gedacht wird. Ist dies aber der Fall, dann ist Menschheit mehr als ein bloßes Kollektivum; es ist die innige Wesenseinheit, die das Ganze auf die einzelnen und diese auf jenes gründet: sie ist Einheit, ist Gemeinschaft. Und so setzt die Idee der Gemeinschaft überhaupt, einerlei ob wir sie enger oder weiter begreifen, dieses Absolute als seine Bedingung und Grundlage voraus. Damit verbindet sich nun bei Fichte eine neue Stellung zu den empirischen Gemeinschaftsformen, vor allem zum Staate. Und wenn auch es nicht bestritten werden kann, daß seine Auffassung vom Staat und anderen Gebilden des Rechts sehr wesentlich von den Ideen der Aufklärung beeinflußt war und zum Teil bis zuletzt beeinflußt geblieben ist, so ist jedenfalls der Sinn, den sie durch Fichte erhalten haben, ein durchaus anderer geworden, und das ist das wesentlich Neue, was die Rechts- und Staatsphilosophie Fichte zu danken hat. Vor allem hat er zu allererst begriffen, daß der Staat nicht eine bloße Gesellschaft, sondern eine Gemeinschaft seiner Bürger ist, hat er mit Hilfe des Gemeinschaftsgedankens die große Entdeckung der Nation gemacht [1]) und hat es vor allem auch zuerst begriffen, daß die empirische Wirklichkeit nicht, wie noch für Kant, Natur und bloß Natur ist, sondern daß es neben dem empirischen Reich der Natur das große weite Reich der Freiheit, der Geschichte gibt [2]), womit er zugleich sich ermöglicht hat, die frühere naturalistische Geschichtsauffassung zu überwinden und eine idealistische Geschichtsphilosophie zu begründen. Aus dem Gedanken der Ueberpersönlichkeit des Ich überhaupt, gelangt er dazu, auch die Persönlichkeit der Nation zu begreifen, wovon die Aufklärung noch nichts gewußt hatte; und wenn er sie zunächst noch nur als bloßen Durchgangspunkt in der Entwicklung des Menschen zur Menschheit betrachtet, so kommt er doch bald genug dazu, die Eigenart und den Eigenwert der Nation zu erfassen und ihr deshalb ein eigenes Recht zuzuerkennen; er hat hier den Sinn der Individualität schärfer erfaßt als beim einzelnen Subjekt und ebenso wie ihm die Nation zur lebendigen Einheit wird, erfaßt er auch als der Erste den Gedanken, daß der Staat eine solche Lebenseinheit, ein Organismus ist [3]); er ist der Entdecker des organischen Staatsgedankens, der

1) Vgl. meinen Aufsatz »Fichte und die Nation« im Logos 1922 (Bd. X) S. 275 ff., der die erweiterte Ausgabe einer Göttinger Rede zur Reichsgründungsfeier ist.

2) W. IV, S. 525.

3) Fichte, Grundlage des Naturrechts (W. II) S. 216, 208 ff.

dann von Hegel mit aller Klarheit aufgenommen und durchgeführt wird, und der vor allem auch in der deutschen Romantik eine hervorragende Rolle spielt. Dadurch wird es auch ermöglicht, dem Staat gegenüber dem Individualismus endlich ein eigenes Recht zuzusprechen: es nicht nur aus dem wohlverstandenen Interesse seiner Bürger zu begründen, sondern aus seiner eigenen Persönlichkeit, aus seiner Aufgabe, Form und Einheit der Nation zu sein, abzuleiten und aus der Idee der Gemeinschaft, als des Ueberpersönlichen im Ganzen wie im Einzelnen, den von der Aufklärung festgehaltenen Gegensatz zwischen dem Einzelnen und dem Staat als widersinnig aufzuheben, so daß unsere heutige transpersonalistische Staatsauffassung im Grunde auf Fichte zurückgeht.

So ist das Ergebnis unserer bisherigen Betrachtung dieses: Niemand hat so tief die Bedeutung der kopernikanischen Wendung in sich erfaßt als Fichte; und indem er diesen Gedanken Kants zu Ende dachte, hat er eine neue Philosophie und eine neue Welt geschaffen. Ist bei Kant das Ich nur der Einheitspunkt aller Gesetzlichkeit, die freilich alle Objektivität begründet, so ist bei Fichte das Ich Prinzip der Philosophie und Prinzip der Welt geworden, entspringt die ganze innere und äußere Welt ausschließlich und restlos aus der Idee des Ich. Ein kühnes und gigantisches Unternehmen, das an Großartigkeit die letzten metaphysischen Systeme eines Spinoza und Leibnitz unter sich läßt; die schöpferische Tat des Ich in Fichte, die als Tat nicht bewiesen werden kann und bewiesen zu werden braucht, die aber ihr Recht beweist in ihren Konsequenzen.

II.

Aus dem Gesagten ergibt sich wohl zur Genüge, wie verkehrt es wäre, Fichte als den Philosophen des Subjektivismus zu bezeichnen, da Fichtes *Ich* durchaus *über* der Sphäre der bloßen Subjektivität steht. Fichte ist vielmehr gerade der Philosoph der Objektivität, des Ich sowohl wie der Welt; die Objektivität der Welt wird mit der Objektivität des Ich begründet. Die Objektivität, die dem Subjekt seine Bedeutung und seinen Sinn gibt, die Objektivität des Subjekts also beherrscht sein System so vollkommen, daß daneben die Welt der Objekte jede selbständige Bedeutung verloren hat. Von hier aus nun können wir die Verbindung zwischen *Fichte* und der *Gegenwart* herstellen und die Frage beantworten, was Fichte uns sein kann und sein soll. Diese Gegenwart steht in denk-

bar schärfstem Gegensatz zu dem Fichteschen Idealismus, ja überhaupt zu den Grundgedanken der deutschen idealistischen Philosophie. Mag immerhin Kant, Schelling und Hegel in gewissem Maße in die Gegenwart herein wirken; ihre Mentalität ist zweifellos nicht idealistisch, sondern positivistisch orientiert und sie hat infolgedessen für F i c h t e und sein System kaum ein wirkliches Verständnis, trotz den Versuchen unserer Philosophen, ihnen den großen Denker näher zu bringen und obwohl sie selbst seinen Namen oft genug im Munde führte. Wir leben in einer neuen Zeit der Aufklärung oder, wie Fichte sagen würde, der vollendeten Sündhaftigkeit; in einer Zeit der bloßen Verstandesmäßigkeit, die die Ideen des 18. Jahrhunderts wieder aufgenommen und die Errungenschaften des Idealismus wieder vergessen hat. Das wesentliche Merkmal unserer Zeit aber glaube ich darin erblicken zu müssen, daß sie sich vom Subjekt abgewendet und an die Objekte verloren hat. Das gilt für das theoretische wie für das praktische Verhalten. Der Rationalismus unserer Zeit gibt den Objekten nicht nur eine selbständige Bedeutung, sondern er objektiviert das Subjekt selbst — freilich in ganz anderem Sinn als das Fichte getan hatte — indem er nicht das beherrschende Recht des Subjektes gegenüber den Objekten aufweist, sondern das Subjekt als ein Objekt selbst in die Welt der Objekte hineinstellt. Der Mensch ist unserer Zeit fast ausschließlich ein Gegenstand naturwissenschaftlicher Betrachtung, psychologischer und vor allem experimenteller Untersuchungen, und sein S u b j e k t s e i n hat darüber seinen Sinn eingebüßt. Niemals zuvor ist m e h r von Rechten des Menschen geredet worden als heute; die Reichsverfassung erkennt ebenso wie die französische Revolution gewisse Grundrechte oder Menschenrechte an; aber worauf sie zu gründen seien, was den eigentlichen Sinn und Wert des Menschen ausmacht als eines Subjektes, ja was überhaupt Subjekt h e i ß t, das ist aus dem Gemeinbewußtsein verschwunden. Das zeigt sich vor allem dem philosophisch orientierten Juristen, der zusehen muß, wie seine Fachgenossen täglich mit dem Begriff des Rechtssubjekts operieren, ohne zu wissen, daß dieser Begriff ein von der Rechtsordnung als Subjekt anerkanntes Wesen bedeutet, den Menschen als Träger seines höchst persönlichen und unveräußerlichen Wertes, der es verbietet, ihn als bloßes Objekt, d. h. als Mittel zu fremden Zwecken zu gebrauchen. Und wie dieser Wert selbst begriffen werden soll, das weiß die Gegenwart erst recht nicht; sie sucht diesen Wert vielleicht aus dem Gefühl, aus dem Trieb zu Leben und Dasein abzuleiten, wodurch der Mensch doch nur auf eine Stufe mit dem Tiere gestellt wird, — wenn nicht dieser

Trieb selbst in seiner Vernünftigkeit aufgewiesen wird — und denkt nicht daran, daß schon Kant gesagt hat: alle Dinge haben einen Preis, der Mensch allein hat eine Würde. Daß diese Würde es verbietet, den Menschen als Objekt zu behandeln und daß sie selbst nicht psychologisch oder biologisch, sondern nur idealistisch begründet werden kann, davon weiß die Gegenwart nichts. Die Würde des Menschen beruht aber allein auf seiner Teilhaberschaft an der Vernunftgemeinschaft, also am absoluten Ich, am Du und am Wir im Sinn der Fichteschen Lehre. Ebenso können nur aus diesem Gedanken heraus die Menschen- und Bürgerrechte ihre Begründung erhalten, wovon die Gegenwart ebensowenig weiß wie die französische Revolution oder die Aufklärung. Und sie weiß natürlich noch weniger davon, daß diese Würde zunächst nicht einen Besitz des einzelnen bedeutet, als vielmehr eine Aufgabe; daß seine erste Sorge nicht sein muß, die aus ihr folgenden Rechte garantiert zu bekommen, sondern sich diese Würde zunächst einmal selbst bewußt zu machen, ihr entsprechend sein Leben zu gestalten und sich vor Augen zu halten, daß sie in erster Linie Pflichten für ihn gegen die Gemeinschaft begründet und nur in der Konsequenz Rechte zu begründen vermag und sie um so mehr begründet, je mehr er sich der primären Pflicht bewußt geworden ist. Davon und von dieser die Rechte und Pflichten bedingenden Gemeinschaft, die die metaphysische Wurzel alles Naturrechtes ist, weiß unsere Zeit nichts; sie kennt den Menschen nur als Einzelwesen; wenn es hoch kommt, als Gattung, aber dann eben als eine Gattung von Objekten, von Naturwesen, bestimmt durch Triebe und Wollungen, die ihm um der Erhaltung der Gattung willen eingepflanzt sind. Und so kennt sie auch den Staat nur als eine »Vereinigung von Menschen unter Rechtsgesetzen«, also ganz im Sinne der Aufklärung, als äußere Zusammenfassung von schlechthin für sich seienden Einzelnen, als bloße Gesellschaft; daß der Staat mehr ist, daß er Gemeinschaft sein muß, wenn er überhaupt sein soll, davon weiß die Gegenwart nichts. Sie beschäftigt sich mit dem Problem des Grundes der Annahme von fremden Ichen, also mit der Frage, woher es kommt, daß wir überhaupt außer unserm eigenen Ich noch andere Iche annehmen, Wesen mit Selbstbewußtsein, mit dem alles andere Sein bedingenden Bewußtsein vom eigenen Sein, dem eigenen Wollen, dem eigenen Wert. Aber sie sucht dieses Problem in charakteristischer Weise zu lösen durch den Hinweis auf psychologische Nötigungen oder Analogieschlüsse. Erst in jüngster Zeit hat Max Scheler gesehen, daß ein solches Verfahren unmöglich ist und daß keine Rede davon sein kann, daß das Subjekt

von sich auf andere schließt, daß vielmehr in Wirklichkeit das werdende Bewußtsein im werdenden Menschen sich gleichzeitig und notwendig sowohl zum Selbstbewußtsein wie zum Fremdenbewußtsein entfaltet[1]). Gedeutet hat auch er nach wie vor dieses merkwürdige Faktum nicht. Für uns aber gewinnt die Erkenntnis Fichtes ihre besondere Bedeutung, daß das Ich das Du logisch fordert, daß ich Ich bin nur in der Gegenüberstellung zu einem andern Ich, das Selbstbewußtsein und Fremdbewußtsein ihre gemeinsame Grundlage haben müssen in einem Gemeinbewußtsein, das begriffen wird nur von einer ganz bestimmten metaphysischen Grundlage aus, die uns eben Fichte gegeben hat.

Aber nicht nur in der Welt der Theorie können wir es beobachten, daß sich das Bewußtsein der Zeit an die Objekte verloren hat; die gleiche »Ent-Ichung« begegnet uns im praktischen Leben. Ich denke dabei natürlich an den das moderne Wirtschaftsleben beherrschenden Kapitalismus. Es ist bekannt, wie verschieden diese Wirtschaftsform sowohl von wirtschafts- und sozialpolitischen wie von ethischen Standpunkten aus beurteilt wird, wie ihn also etwa der Sozialismus wirtschaftspolitisch bekämpft und zu überwinden strebt und wie er als der wirtschaftsgeschichtliche Ausdruck einer besonderen, nämlich der protestantischen Ethik, bei einem Denker wie Max Weber in diesem Zusammenhang seine Begründung und Rechtfertigung findet, während derselbe Zusammenhang für einen anderen Denker zu seiner sittlichen Verurteilung und Verwerfung führt[2]). Zu diesem Gegensatz der Auffassungen ist hier nicht Stellung zu nehmen; aber um so entschiedener ist zu betonen, daß der Kapitalismus als Wirtschaftsform, er beruhe auf richtiger oder falscher ethischer Grundeinstellung, das eigentliche Leiden unserer Zeit ist, das eben darin besteht, daß sich das Subjekt an seine Wirtschaftsobjekte verliert; daß sie und ihr Inbegriff, das Unternehmen, sich, aus welcher Ethik immer, über das Subjekt erhöht haben und selbst zum Subjekt, zum Selbst- und Endzweck geworden sind, in dem das, was Subjekt sein sollte, auf- und zu-

---

1) M. Scheler, Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle, S. 118 ff.; vgl. dazu auch Volkelt, das ästhet. Bewußtsein (1920), S. 116 ff.; Th. Lipps, Das Wissen von fremden Ichen, psych. Unters. I, S. 690 ff.

2) Vgl. hieher Max Scheler, Das Ressentiment im Aufbau des Moralen, Abh. und Aufs. I (1915), vor allem S. 209 ff.; auch seine Aufsätze über den »Bourgeois«, den »Bourgeois und die religiösen Mächte« und »Die Zukunft des Kapitalismus«, ebenda II, S. 293 ff., 335 ff. und ebenso sein Buch über den Formalismus in der Ethik passim.

grunde geht [1]). Es leuchtet ein, daß der angebliche Antipode dieser Wirtschaftsform, der Sozialismus, nicht zur Hebung dieser Krankheit der Zeit berufen sein kann, da er nur die Steigerung und höchste Entfaltung der Idee des Kapitalismus ist, da die Sozialwirtschaft mit dem durch sie bedingten Staatskapitalismus, wenn sie überhaupt möglich wäre, nur die Entwicklung, die mit der Entstehung des Privatkapitalismus begonnen hat, vollenden würde: er würde erst recht die Subjekte herabdrücken zu bloßen Objekten, zu Mitteln für die Zwecke einer selbst seelenlosen und seelenmordenden Wirtschaft. Aber es leuchtet wohl ebenso ein, daß die ganze, den Kapitalismus in dieser wie in jener Form bedingende Ethik im striktesten Gegensatz steht zu dem Grundgedanken der Ethik Fichtes, die, weit davon entfernt, den Menschen zum Objekt seiner Wirtschaft zu machen, ihn vielmehr aus der Umklammerung seines Unternehmens zu reißen vermag, indem sie ihn lehrt, nicht etwa in den Tag hineinzuleben und gleich den Lilien auf dem Felde unserm Herrgott zu vertrauen, aber sich nicht von seinem Unternehmen verschlingen zu lassen, es vielmehr zu betrachten, so groß es auch sei, als schlechthinniges Objekt, als bloßes Materiale der Pflichterfüllung.

Hier mag nun endlich auf die Frage eingegangen werden, mit welchem Rechte die verschiedenen politischen Parteien der Gegenwart Fichte für sich in Anspruch nehmen — eine Frage, die ich nur mit wenigen kurzen Sätzen behandeln will, weil sie mir nicht das zentrale Problem meiner Ausführungen zu sein scheint. Ich kann hier darauf zurückverweisen, was ich zu Beginn meiner Ausführungen gesagt habe: daß es nicht angeht, einzelne Stücke aus Fichtes Gesamtwerk herauszureißen und als kanonische Grundlage für irgendeine politische Einstellung zu benutzen. Vielmehr gilt es, Fichte in seiner Totalität zu befragen und sich dabei klar zu sein, daß Fichte in den zwanzig Jahren seines Schaffens, etwa von 1794—1814, natürlich eine Entwicklung durchgemacht hat, so daß er also historisch verstanden werden muß, um überhaupt verstanden zu werden [2]). Fichte ist zweifellos in hohem Maße von Rousseau beeinflußt gewesen; aber er hat sich doch niemals als Objekt dieses Einflusses

1) Vgl. Walter Rathenau, »Kritik der Zeit« (Ges. Schriften I) und »Von kommenden Dingen« (Ges. Schriften II) und dazu den Aufsatz von Siegfried Marck »Rathenau als Denker« im Logos, Bd. XI (1922) S. 149 ff.

2) Dies wird zu wenig beachtet von Leibholz, Fichte und der demokratische Gedanke. Vgl. damit etwa M. Wundt, Fichte und Klopstock, Beitr. z. Philos. d. d. Idealismus II (1921) S. 40 ff. und Medicus, Ztschr. f. Völkerrecht, XI, S. 141 ff.

betrachtet, sondern im Gegenteil: »Keiner hat so trotzig seine eigene Persönlichkeit zum Maßstab Rousseaus gemacht, wie Johann Gottlieb Fichte«[1]). Sicherlich ist es auch weniger die Persönlichkeit Rousseaus gewesen, als vielmehr das Unpersönliche der ganzen Aufklärungszeit, was seine ursprüngliche Auffassung von Staat und Recht bedingt hat. Dieser Einfluß aber zeigt sich freilich darin, daß auch er den Staat auf den contract social zurückführt und damit zunächst eine rein individualistische Staatsauffassung vertritt; auch seine politischen Schriften über die Zurückforderung der Denkfreiheit und seine Verteidigung der Revolution entstammen diesem Geist und noch das Naturrecht von 1796 und das System der Sittenlehıe von 1798 läßt seine Foıtwirkung erkennen. Vor allem ist ihm auf keiner Stufe seiner Entwicklung der Staat ein natürlich gewordenes Gebilde und vor allem kennt er den innigen Zusammenhang von Staat und Nation noch nicht; daher ist ihm der Staat über die Grenzen des Volkstums hinaus schlechthin erweiterungsfähig und führt die Entwicklung vom Einzelstaat durch die Erziehung der Völker zur Völkerrepublik zum Weltstaat und zum ewigen Weltfrieden. Das alles aber sind Ideen, die ebenso die Aufklärungszeit charakterisieren, wie sie die Gegenwart erfüllen. Damit ist zugleich gegeben, daß der Staat gar nicht etwas notwendiges ist, vielmehr etwas Zufälliges bleibt, das überwunden werden kann und muß; Fichte konstruiert eine Entwicklung, in der dem Staate die Aufgabe zufällt, seine Bürger zur Freiheit, zur reinen Vernunft und damit zur schematischen, individualitätslosen Gleichheit zu erziehen und dadurch, weil eben alle schließlich doch nur Vernunft sein werden, sich selbst überflüssig zu machen. So wird noch in der Staatslehre von 1813 das Christentum als das Evangelium der Freiheit und Gleichheit gefeiert und von der Zukunft erwartet, es werde allmählich die Zwangsregierung von selbst einschlafen, weil sie durchaus nichts mehr zu tun finde[2]). Das alles sind Ideen, die aus der Aufklärung stammen und die er nur sehr unvollkommen überwunden hat. Aber darf man ihn deshalb schon einen Demokraten und Republikaner nennen? Zwar daß der Staat auf den Schultern seiner Bürger ruht, die Träger seiner Souveränität sind, diese Auffassung, die die heutige Demokratie als für sie wesentlich behauptet, hat Fichte wohl bis zuletzt festgehalten; es fragt sich nur, was daraus zu folgern ist. Liest man freilich den Satz, daß schließlich einmal der Zwangsstaat an seiner eigenen, durch die Zeit

1) 2) Vgl. Fester, Rousseau, S. 112. Vgl. vor allem auch S. 122, 126 ff.

2) Werke VI, S. 624.

herbeigeführten Nichtigkeit ruhig absterben werde und der letzte Erbe der Subjektivität, falls ein solcher vorhanden, werde eintreten müssen in die Allgemeinheit, sich auf die Volksschule begeben und sehen, was diese aus ihm zu machen vermag — so sieht dies so aus, als ob von der Abdankung des Fürsten und der Einführung der Republik als dem idealen Ziele der Entwicklung die Rede wäre. Aber in Wirklichkeit ist darin nur der Gedanke ausgesprochen, daß die Gesellschaft das Bleibende, der Staat das Vergängliche ist und daß er sich durch die Erziehung seiner Bürger schließlich selbst entbehrlich machen muß. Das aber ist nicht ein politisches, sondern ein geschichtsphilosophisches Problem; es ist keineswegs die Meinung, daß im empirischen Staat der letzte Erbe der Souveränität von seinem Throne steigen solle, um ein Bruder unter Brüdern zu sein, sondern dieser letzte Staatsfunktionär begreift mit der Ueberflüssigkeit des Staates überhaupt seine eigene und steigt deshalb zu seinen Bürgern herab. Es ist gerade Fichtes nicht geringes Verdienst, daß er zuerst bewußt zwischen Rechtsphilosophie und Politik unterschieden hat; daß er die Frage, was Rechtens ist, d. h. was der Idee des Staates und des Rechtes entspreche, von der andern getrennt hat »wieviel daran unter den gegebenen Bedingungen ausführbar sei [1]). Und in diesem Sinne erklärt Fichte schon in seinem Naturrecht von 1796: »welches für einen bestimmten Staat die bessere Regierungsverfassung sei (Monarchie oder Republik, Aristokratie oder Demokratie) ist keine Frage der Rechtslehre, sondern der Politik [2])«. Ausdrücklich bezeichnet er auch die Monarchie als eine rechtmäßige Regierungsform [3]), d. h. eine, die aus der Idee des Staates zu begründen ist, und ebenso lehnt er umgekehrt in bezug auf die Frage der Exekutive im Sinne der Lehre von der Gewaltenteilung die Demokratie ab, indem er seine Uebereinstimmung mit Kant in der Ansicht betont, daß das Volk die Regierungsgewalt nicht selbst ausüben solle, sondern übertragen müsse, daß sonach die Demokratie in der eigentlichen Bedeutung des Wortes eine »völlig rechtswidrige Verfassung« sei [4]). In seinen geschichtsphilosophischen Ausführungen über die Staatsformen der alten und neuen Zeit wird denn auch der Monarchie ihr geschichtliches Recht zuerkannt, wird sie als eine bestimmten geschichtlichen Verhältnissen entsprechende Einrichtung begriffen, wird die Monarchie der römischen Cäsaren auf das Recht des Genies zurückgeführt und als das vernünftige End-

1) Vgl. die Grundlage des Naturrechts (W. II) S. 290 und den »Geschl. Handelsstaat« (III), S. 427 ff.

2) Werke II, S. 167. 3) Ebenda S. 291. 4) Ebenda S. 17.

ziel der alten Geschichte betrachtet [1]). Und wenn das für die neuere Geschichte nicht gilt, so hängt das damit zusammen, daß die alte Geschichte abgeschlossen und als unter einem endlichen Prinzip stehend betrachtet werden kann, während die neue Geschichte es nicht ist und in die grenzenlose Zukunft weist. So ist es möglich, hier von einem idealen Endzustand zu träumen, in dem es weder eine Monarchie, noch die Herrschaft des Volkes gibt, weil eben der Staat sich selbst aufgehoben hat. Man mag sich selbst daraus ein Urteil bilden, ob Fichte, der spätere Fichte, als Demokrat und Republikaner bezeichnet werden kann. Jedenfalls wissen wir heute, wo wir das Original seiner Rechtslehre von 1812 besitzen [2]), daß sich im Lauf der Zeit auch seine Begeisterung für die Revolution in ihr Gegenteil verkehrt hat und daß er in der Unabhängigkeit des Monarchen und der Dynastie und der Kraft seiner Regierung einen Vorteil vor anderen Regierungsformen gesehen hat [3]). Und wenn er, wie früher gesagt wurde, stets daran festgehalten hat, daß die Staatsbürger in ihrer Gesamtheit die Teilhaber und Träger der Souveränität des Staates sind; also gerade das, was die heutige Demokratie als ihr eigentliches Prinzip betrachtet, so gilt ihm eben das als das Wesen des contrat social, den jeder Staat zur Voraussetzung hat [4]), ohne Rücksicht auf seine besondere Form und wird die unmittelbare Volksregierung ausdrücklich abgelehnt [5]). Auch von dem Gedanken des Völkerbundes ist er in der späteren Zeit zurückgekommen und den Weltfrieden hat er nicht mehr, wie in seinen jungen Jahren und wie vor ihm Kant, als ein durch die Politik zu erreichendes Ziel, sondern als den idealen Endpunkt der Geschichte, der als solcher in unendlicher Ferne liegt, betrachtet [6]); und schließlich liegt der Nachdruck seiner Erwägung ja niemals darauf, seinen Idealstaat in die Wirklichkeit zu überführen; sondern sein Interesse ist darauf gerichtet, in den Staaten der geschichtlichen Wirklichkeit diese seine Idee vom Staate zu erkennen. Von den Staatsformen selbst und dem Wert der Verfassungen hat er überhaupt nur eine geringe Meinung gehabt; als wirkliche Bürgschaft, daß in einem Staat Recht und Freiheit herrschen, gilt ihm nicht die Verfassung mit irgendwelchen Kautelen, die nur seinen Spott herausfordern, sondern nur

---

1) Werke VI, S. 542 ff., 562 ff., 624.

2) Herausgeg. v. Hans Schulz 1920.

3) Ebenda S. 150.

4) Vgl. die Grundlage des Naturrechts (W. II) S. 208 ff.

5) Ebenda S. 161 f.

6) Vgl. die Rechtslehre von 1812, S. 4, 167, 165 ff.

die Erziehung der Bürger zur Freiheit, zur Gerechtigkeit und zum Staatsbewußtsein.

Nicht viel anders liegen die Dinge bezüglich des Fichteschen Staatssozialismus [1]). Gewiß ist Fichtes Schrift vom geschlossenen Handelsstaat das erste Buch eines deutschen Philosophen gewesen, das sich mit der sozialen Frage beschäftigt und ihre Lösung aus der Idee des Staates und des Rechtes versucht. Und natürlich versucht er dies mit den ihm verfügbaren Mitteln, mit dem Staatsvertrag und den Menschenrechten der Aufklärung und der Revolution, so wie er sie selbst verstanden hatte. Aber natürlich wird auch daraus sofort etwas durchaus Eigenartiges und Neues. Er erkennt als Urrecht des Individuums nur die Freiheit des Leibes, d. h. des empirischen Ich, als des Organs zur Erfüllung der Aufgaben des Ich, und die Freiheit des Eigentums als seiner äußeren Wirkungssphäre; und schon daraus ist ersichtlich, daß diese beiden Rechte, die in Wahrheit nur eines sind, aus seinem Prinzip aller Wirklichkeit deduziert und insofern von den Menschen- und Bürgerrechten der französischen Revolution durchaus verschieden sind. Dasselbe gilt vom Staatsvertrag: Er wird auf das sich als Erscheinung des Absoluten wissende Individuum zurückgeführt, das die Individuen außer sich anerkennen und mit ihnen in Wechselbeziehungen treten muß, um sich selbst als Person zu bejahen. Das kommt in den drei Seiten dieses contrat social zum Ausdruck, dem Staatsbürgervertrag, der den einzelnen zum Mitträger der Staatssouveränität macht und der nur in hypothetischem Sinne Unterwerfungsvertrag ist, insofern nämlich der Bürger nur restlos seine Pflicht gegenüber dem Staat und den andern zu tun braucht, um bloß als Staatsbürger, nicht als Untertan in Betracht zu kommen [2]), (man sieht, wie hier die Rechte, die Freiheit aus der Pflichterfüllung abgeleitet werden), dem Eigentumsvertrag, in dem jeder einzelne das Eigentum des anderen anerkennt und unter Einsetzung seines eigenen Eigentums garantiert, um selbst dafür die Anerkennung seines Eigentums zu erlangen, wobei aber Eigentum nichts ist als die Sphäre der persönlichen Pflichterfüllung, und endlich den ergänzenden Schutzvertrag, durch den jeder zum Schutze von Freiheit und Eigentum des andern mitzuwirken verspricht. Natürlich ist dieser Fichtesche contrat social, ebenso wie der Rousseaus und der andern Aufklärer, durchaus individualistisch gedacht, wie es auch gar nicht anders sein kann;

1) Vgl. dazu die Abhandlung Rickerts im Logos, Bd. XI, S. 149 ff., die bei Niederschrift dieser Abhandlung noch nicht erschienen war.

2) W. II, S. 154 ff., 208 ff.

aber doch ist Fichte auch hier nicht in der Aufklärung steckengeblieben und auch nicht in den Auffassungen der ersten französischen Sozialisten, sondern hat damit etwas ganz Neues zustande gebracht. Der Inhalt dieses Staatsvertrages stammt eben nicht aus dem atomistischen Individualismus der Aufklärung, sondern aus der Lehre Fichtes vom Ich; und das Ergebnis ist, wie wir noch sehen werden, auch nicht der kollektive Individualismus der Aufklärung, den wir noch bei Kant finden, sondern ein Staatswesen von ganz anderer Begründung und innigerer Einheit [1]). Aus diesem Urrecht der Persönlichkeit nun folgert aber Fichte, und das ist der Ausgangspunkt für seinen Staatssozialismus, daß der einzelne ein Recht gegen den Staat auf Arbeit hat; dieses Recht auf Arbeit, nicht auf Besitz, ist der eigentliche Kern des Eigentumsvertrags, denn Eigentum ist ihm nicht ein Recht am Objekt, sowie ein Recht gegen die andern auf das Objekt, d. h. nicht etwa schlechthin auf den Genuß des Objektes, sondern auf seine Verwertung im Dienste der Idee seiner Persönlichkeit, also als Material eben für seine Pflichterfüllung [2]). Nur um der letzteren willen besteht ein Recht auf Dasein; nur deshalb müssen alle allen versprechen, daß ihre Arbeit wirklich das Mittel an diesem Zwecke sein soll, und ist es ein Grundgedanke Fichtes und ein Prinzip dieses sozialen Staates, daß jeder von seiner Arbeit muß leben können. Mit der Grundidee der ganzen Fichteschen Philosophie steht es auch im Einklang, wenn dieses Recht auf Arbeit nicht nur den Zweck hat, dem Menschen des Lebens unmittelbare Notdurft zu verschaffen, weil es nicht der Sinn dieses Lebens ist, »zu essen und zu trinken, nur um wieder zu essen und zu trinken«, bis dieses animalische Dasein zu Ende ist, sondern ihm, dem Streben des unsterblichen Geistes in ihm entsprechend, Höheres gewähren soll. Auch der Arbeiter hat nach Fichte ein Recht auf Genuß und auf Freude am Dasein, die auch für den strengen

---

1) Ich bemerke dazu, daß ich das Wort Individualismus nicht im Gegensatz zu Sozialismus gebrauche, was ich ablehnen muß, weil m. E. der Sozialismus ebenso wie der Liberalismus und der Anarchismus individualistische Staatstheorien sind. — Vgl. meinen Aufsatz »Recht und Macht als Grundlagen der Staatswirksamkeit«, Beitr. zur Philos. d. d. Idealismus, Beiheft 8, 1921, S. 29, N. 68. Vielmehr handelt es sich für mich beim Individualismus um den Gegensatz zum Transpersonalismus, als der Lehre von der Eigenpersönlichkeit und dem Eigenwert des Staates. Im ersteren Sinne gebraucht das Wort dagegen Rickert in seinem Logosaufsatz »Die philos. Grundlagen von Fichtes Sozialismus«, vor allem S. 162 ff., 164 ff. —

2) Vgl. W. II, S. 118 ff., 195 ff., 214 ff., 685 ff., III, 429 ff., 451 f., 470 ff. und dazu Rickert a. a. O., S. 157 ff.

Fichte ihren Sinn und ihre Vernünftigkeit haben, wenn wir sie nur recht verstehen, und so soll der Mensch »nicht wie ein Lasttier arbeiten, das unter seiner Bürde in den Schlaf sinkt«, vielmehr »angstlos, mit Lust und mit Freudigkeit arbeiten und Zeit übrig behalten, seinen Geist und seine Augen zum Himmel zu erheben, zu dessen Anblick er gebildet ist«[1]). Deshalb darf die Verteilung der Güter, die Abgrenzung des Eigentums und die Regelung der Arbeitsverhältnisse nicht der freien Willkür überlassen werden, wie es die Theorie der (damaligen) Physiokraten und der heutigen Bourgeoisie verlangt, sondern hat der Staat einzugreifen; er soll nicht bloß Rechtsstaat im Sinne der liberalen Theorie sein, der dem Einzelnen irgendeinen beliebigen Haufen Geld zu bewachen hätte, nicht bloß das Eigentum beschützen, das mit Recht oder mit Unrecht erworben ist, sondern der Staat verteilt bei Fichte das Eigentum, d. h. er gewährt es überhaupt, und hat das zu tun aus der Idee der Persönlichkeit und der Gemeinschaft heraus, die beide unter der leitenden Idee des Fichteschen Ich stehen. Nur deshalb ist auch die Produktion bei Fichte »sozialisiert« und dem Staat dazu das Handelsmonopol mit dem Auslande gegeben; denn durch Handel soll sich keiner seiner Staatsbürger auf Kosten der Gesellschaft bereichern. Infolgedessen gibt es auch kein Eigentum am Grund und Boden in unserem Sinne; das Eigentum bedeutet ja überhaupt nur ein Recht auf Arbeit mit den Objekten dieser Erde und das Grundeigentum daher nur das Recht den Boden zu bearbeiten, um sich und die Gemeinschaft zu ernähren; der Boden selbst muß daher dem Staate gehören, der den Bürgern ihre Arbeit zuzuweisen und den vollen Ertrag ihrer Arbeit zu garantieren hat. Dabei denkt Fichte aber keineswegs an eine schematische Gleichheit im Staate; er unterscheidet sehr wohl zwischen dem einfachen Arbeiter und Landmann und dem geistigen Arbeiter und Künstler, denen der Staat ihre besonderen Lebens- und Schaffensbedingungen ebenso zu gewähren hat wie den ersteren ihre einfacheren Notwendigkeiten. Das alles aber ist getragen von dem Gedanken der Gemeinschaft: Der Staat ist die Gemeinschaft der Staatsbürger; er kennt nur Staatsbürger und keine Individuen. —

Fichtes Gedanken, die ich in aller Kürze hier skizziert habe, werden von den Sozialisten der Gegenwart gerne zitiert und sind vor allem auch von Lasalle verwertet worden, der ja eine eigene Abhandlung über Fichte geschrieben hat. Der Fichtesche Staats-

1) W. III, S. 452 ff., dazu Marianne Weber, S. 49 und Rickert a. a. O., S. 174 ff.

sozialismus unterscheidet sich aber in allen wesentlichen Stücken sehr erheblich von dem heutigen Sozialismus, d. h. vom Marxismus. Vor allem weiß Fichte noch nichts vom Klassenstaat und Klassenkampf, von einem Gegensatz des Proletariats und der gebildeten und vermögenden Klassen; er kennt nur den Staat als die Gemeinschaft der Staatsbürger, und den Fortschritt zur Freiheit erwartet er sich nicht sowohl von der Revolution und von dem Kampf der einen Klasse gegen die anderen, als vielmehr von der Bildung, von der Erziehung aller Staatsbürger zur schlechthinnigen Vernunft. In der Tat ist auch der Geist des Marxismus himmelweit verschieden von dem Fichteschen Geiste. Der Marxismus ist geboren aus einer Vermählung des französischen Positivismus mit der formalen Methode Hegelschen Denkens, dem einzigen, was Marx von Hegel wirklich aufgenommen hat. Der Positivismus aber ist nur die Fortsetzung der Aufklärung, der platten Verstandesmäßigkeit, die dem französischen ingenium so sehr entspricht, die wesentlich diesseitig und empirisch gerichtet ist, die analytisch verfährt und nur das einzelne, sinnlich Gegebene und Zusammensetzungen von solchen Einzelheiten kennt. Daher ist der Marxistische Sozialismus, wie übrigens alle sozialistischen Theorien, die überhaupt politisch wirksam gewesen sind, ganz individualistisch geblieben, so daß Marx nur den kollektivistischen Staat kennt, der sich aus einzelnen, schlechthin jedes für sich seienden Individuen zusammensetzt, deren Vernünftigkeit, Urrecht und Menschenwürde auf solche Weise nicht begreiflich sind, weil sie eben aus dem metaphysischen Urgrunde der Persönlichkeit herausgerissen, entwurzelt sind: Hier ist der einzelne daher wirklich zum lebendigen Atom geworden, der wert ist, in den großen Haufen geworfen zu werden und all seine Eigenart und Würde zu verlieren. Und damit ist auch die sittliche Grundlage dieses sozialistischen Staates und der Sinn der Rechte in ihm ein völlig anderer als bei Fichte: Aus dem Fichteschen Recht auf Arbeit, das seine Grundlage in der sittlichen Persönlichkeit des Staatsbürgers hat, dessen Recht im Grunde ein Recht auf seine Pflicht ist, ist bei Marx im Grunde ein Recht auf möglichst wenig Arbeit geworden und möglichst großen Lebensgenuß, das sich im ungehemmten Ausleben des Geschlechtstriebes, im Zigarettenrauchen und Kinobesuch, kurz in der Befriedigung der sinnlichen Triebe und in der Zerstreuung zu betätigen sucht und auf ein niedriges hedonistisches Ideal der Lebensführung zurückweist. Dagegen der Fichtesche Sozialismus ist geboren aus seinem ethischen Rigorismus, und das Recht auf Freude und Genuß bedeutet ganz natürlich etwas

anderes: es ist ein Recht, die Augen zum Himmel zu erheben, ein Recht der Sammlung und Besinnung, ein Recht auf edlere Gestaltung des Lebens, ein Recht auf Muße, damit sich der Staatsbürger, der Arbeiter in ihr des Sinnes seines Daseins und seiner Aufgabe bewußt werde. Damit kann ich zu dem zurückkehren, was ich vorhin als das wesentliche Merkmal unseres Zeitalters bezeichnet habe: es hat die kopernikanische Wendung zurückgedreht; die Welt hat nicht mehr im Subjekt ihre Objektivität, sondern umgekehrt, das Subjekt hat sich in die Objekte verloren und ist selbst Objekt geworden. Besinnen wir uns aber, daß für Fichte diese Welt der Objekte nichts bedeutet, als daß sie Mittel für die transzendentalen Zwecke des Subjektes zu sein hat, Mittel für seine Betätigung als Ich, Mittel für seine Pflichterfüllung, und daß das Bewußtsein der Pflicht es gerade ist, was in der empirischen Welt das Subjekt eben als Subjekt erscheinen läßt, als die Erscheinung des Absoluten, daß alle Rechte, auch das Urrecht des Menschen, der Staatsvertrag und die ganze Rechtsordnung, das Recht auf Arbeit nur aus diesem Gedanken ihren Sinn erhalten, so können wir ermessen, welche ungeheure Kluft sich auftut zwischen diesem idealen Sozialismus und dem politischen Sozialismus unserer Tage.

Es ist damit bereits die Erörterung eines Punktes vorbereitet worden, auf den ich schon vorhin hingewiesen habe, nämlich daß sich auch in der Konstruktion des Staates bei Fichte etwas durchaus Neues anbahnt[1]). Sein Ausgangspunkt ist der Staatsvertrag der Aufklärung und damit der Individualismus, wie denn die Aufklärung überhaupt nicht anders als individualistisch zu denken vermocht hat, auch wo sie überpersönliche Gebilde zu erfassen hatte. Aber sein Ziel ist ein Staat, der ganz und gar nicht mehr individualistisch gedacht ist: der Staat nicht mehr bloß als Gesellschaft, in der der einzelne nur nach seinen eigenen individuellen Interessen frägt und das Ganze nur will, wenn und weil es diesen Interessen gerecht wird und das Ganze seine objektive Begründung auch nur in dem finden kann, was es für die in ihm vereinigten Individuen leistet, sondern als Gemeinschaft, als organische Einheit, in der das Ganze und seine Glieder in der Funktion wechselseitiger Bedingtheit stehen und das Ganze seinen von den Einzelnen und ihrem Werte und ihren Interessen unabhängigen eigenen Wert und sein von ihnen unabhängiges Eigenrecht hat. Es mag seltsam und verwunderlich erscheinen, wie bei Fichte der Staat auf den Staats-

1) Fichte ist sich des Neuen in seiner Staatsauffassung, wie überhaupt in den meisten seiner Lehren, sehr wohl bewußt gewesen: W. II, S. 207 ff.

vertrag zurückgeführt wird und doch eine überindividuelle Bedeutung und Rechtfertigung erhält; aber doch löst sich dieses Rätsel, verschwindet dieser scheinbare Widerspruch eben wieder aus der Grundidee der Fichteschen Metaphysik heraus. Das Ich, das mit anderen Ichen bei Fichte den Staatsvertrag schließt, trägt im Grunde schon den Gedanken der Gemeinschaft in sich, und muß gerade deshalb den Staatsvertrag schließen, weil es auf die Gemeinschaft hin angelegt ist und aus ihr überhaupt erst seinen Sinn als Ich erhält. So tritt der Staat zu den einzelnen doch schon bei Fichte zuerst in eine nicht bloß akzidentielle, sondern in eine substantielle Beziehung, wenn hier auch ein Widerspruch mit seiner Lehre von der Zufälligkeit des Staates vorzuliegen scheint; das eigene sittliche Wesen des Menschen verlangt danach, in Gemeinschaft und daher vor allem im Staate zu leben; es erhält seinen Inhalt, seinen Sinn, seine Vernünftigkeit überhaupt erst in der Gemeinschaft und durch sie, weshalb denn Fichte den Staatsbürger in Gegensatz stellt zu dem »isolierten« Menschen, der der Aufklärungszeit in ihren Robinsonaden so interessant war, und dem ersteren den Vorzug vor dem letzteren gibt, weil in der Gemeinschaft allein die »höchsten Bedürfnisse« des Menschen befriedigt werden. Und so wird also bei ihm der Staat und die Rechtsgemeinschaft der Menschen nicht wie bei Grotius und anderen zurückgeführt auf einen geheimnisvollen Naturtrieb, den »appetitus socialis«, der gar nicht verständlich zu machen ist, sondern einfach vorauszusetzen wäre, sondern es ist das eigenste, vernünftige und notwendige Wesen der Menschen, in Gemeinschaft und im Staate zu leben, und so ist das Ergebnis, daß bei Fichte der Individualismus, der seinen historischen Ausgangspunkt bildet, überwunden ist durch den bei ihm zuerst auftauchenden Gedanken des Transpersonalismus [1]).

Es ist wenig, was, wenn wir die Dinge genau betrachten, von den Anschauungen der Aufklärungszeit bei dem späteren Fichte noch geblieben ist. Freilich: zum Abschluß ist die Entwicklung bei ihm selbst nicht mehr gekommen; er hat sich nicht zu trennen vermocht von einem Gedanken, nämlich, daß der Staat im Grunde etwas Zufälliges ist, was zum Dasein des Menschen und der menschlichen Gesellschaft hinzutritt und was auch wieder aus diesem Dasein verschwinden kann [2]). Die Konsequenzen aus seiner organischen und

1) Wenn auch zugegeben werden muß — vgl. Gierke, Althusius, S. 119 — daß Fichte das Wesen des Transpersonalismus noch nicht rein erfaßt hat.

2) Wenn auch ein sehr wesentlicher Gegensatz zu der Auffassung der Aufklärungszeit darin liegt, daß dieses Verschwinden als die Folge der Entwicklung des Menschen zu einem höheren Dasein gedacht ist.

überindividualistischen Staatsauffassung liegen in einer anderen Richtung, in der, die später Hegel und Julius Stahl eingeschlagen haben, die den organischen Staat als die notwendige, gar nicht entbehrliche Form der Gemeinschaft eines Volkes erfaßt haben, der als substantielles Wesen der Gemeinschaft nicht vergänglich und nicht überwindlich ist und daher auch nicht durch die Bildung seiner Bürger zur Vernünftigkeit überflüssig gemacht werden kann. Das ist ja der Sinn der Lehre Hegels vom Staate als der Wirklichkeit der Vernunft. Immerhin, daß Fichte auf dem Wege war, den jene dann wirklich zu Ende gegangen sind, das lassen uns die Vorlesungen ersehen, die er 1805 über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters und die Reden an die deutsche Nation, die er 1807 gehalten hat. Auf sie des näheren einzugehen, muß ich mir heute versagen, zumal ich mich über sie an anderer Stelle geäußert habe [1]). Gelingt es ihm in den ersteren, so aufklärerisch sie auch noch in manchen Beziehungen gehalten sind, doch die Folgerungen aus seiner idealistischen Metaphysik für die Geschichte zu ziehen und dadurch eine wirkliche idealistische Geschichtsphilosophie zu begründen, so stehen auch die letzteren im innigsten Zusammenhang mit seiner metaphysischen Grundanschauung und müssen sie aus ihr heraus verstanden werden. Sie haben keineswegs den Zweck gehabt, die akademische Jugend zum Widerstand gegen den Erbfeind, das deutsche Volk zur befreienden Tat gegen ihn aufzurufen; auch ihr wesentlicher Inhalt ist nicht sowohl politisch, als philosophisch und ihre Ziele liegen nicht in der nahen Gegenwart sondern in der Zukunft. Und so können sie gerade zum Abschluß unserer Betrachtung führen. Es gilt Fichte, den Deutschen den Begriff ihres nationalen Wesens zu geben, ihnen ihre schlechthinnige Einzigartigkeit und Menschlichkeit, ihre geschichtliche Besonderheit und Aufgabe vorzuhalten, in ihnen das Selbstbewußtsein der Nation und den Willen zur Nation zu erwecken und von ihrer inneren Wiedergeburt im Geiste dereinst die äußere Befreiung zu erhoffen. Es ist ja nach Fichte nicht das Glück und das Unglück der Schlachten gewesen, dem Preußen und mit ihm die deutsche Nation ihren Zusammenbruch zuzuschreiben hatte, sondern der Geist des Zeitalters, das er als das der vollendeten Sündhaftigkeit bezeichnete, in dem der Einzelne den lebendigen Zusammenhang mit dem Ganzen verloren hat, indem er sich nicht mehr als lebendiges Glied des ganzen weiß, sondern den Staat als eine Einrichtung ausschließlich im Interesse der Einzelnen betrachtet, die in diesem sich »für sich« Stellen eben ihren Sündenfall begangen haben, in dem

1) Fichte und die Nation, Logos X, S. 275 ff.

sie, das Recht der Persönlichkeit übertreibend, zugleich den Sinn ihres eigenen I c h verloren haben. Das ist die denkbar gründlichste Absage an den Geist der Aufklärung und die Abrechnung mit ihm und insofern sind die Reden an die deutsche Nation es gewesen, die in der Tat ein neues Zeitalter eingeleitet haben. Hier wird dann auch die mechanistische Staatsauffassung, die gleichfalls aus der Aufklärung stammt und den Staat als eine »überaus künstliche Maschine« betrachtet, in der das eine Rad das andere antreibt und schließlich nur die Frage bleibt, was das erste aller Räder überhaupt in Tätigkeit versetzt, abgelehnt — wie später nochmals in der Rechtslehre von 1812 — und durch die Auffassung des Staates als Organismus, als lebendige Einheit ersetzt, in dem es eines solchen Antriebs von außen her nicht bedarf, weil dieser Staat aus der lebendigen Wirklichkeit der Nation und aus ihrem eigenen Lebensprinzip heraus selbst lebt, wirkt und schafft. So ist denn auch die Nation selbst nicht ein Verein jetzt lebender Menschen, sondern ein Organismus, der seine Wurzeln in die Tiefe der Vergangenheit senkt und seine Zweige in die blaue Luft der Zukunft ausbreitet, das Ganze aller vergangenen, lebenden und kommenden Geschlechter, und deshalb werden von Fichte alle guten Geister der Vergangenheit beschworen, um die Geister des lebendigen Volkes zu wecken und das große Werk nationaler Wiedergeburt und Selbstbefreiung durchzuführen. Das alles im einzelnen auszuführen, kann natürlich nicht versucht werden. Zwar ist auch in diesen Reden an die deutsche Nation noch nicht jeder Gedanke bis zum letzten Ende gedacht; auch sie sind in gewissem Sinne ein Anfang. Aber in anderem Sinne bilden sie doch den Höhepunkt und den Abschluß seines gigantischen Gedankenbaues und können s i e vor allem uns zur Beantwortung der Frage dienen, was Fichte uns in der Gegenwart bedeuten kann. Wirken diese Reden doch auf den der sie heute mit Sammlung und Besinnung liest, als wären sie heute und für die Deutschen der Gegenwart geschrieben. Wieder ergeht aus seinem Munde an uns der Ruf zur Sammlung, nicht im äußerlichen Sinne, sondern zur inneren Sammlung, zur Sammlung der Geister und zur Besinnung. In einer Zeit, die wiederum nur das empirische Ich in seinem Für-sich-sein und die Welt der Objekte in ihrem eigenen Rechte kennt, da muß es in der Tat gelten, daß das I c h sich auf sich selbst besinne, d. h. daß es nach dem frage, was ihm seinen S i n n gibt, und von hier aus sein Verhältnis zu Welt und Staat zu revidieren und sich über die Schlagworte der Gedankenlosigkeit zu erheben. Wieder ertönt der Ruf nach Freiheit und Gleichheit. Von Fichte können wir erfahren,

welchen Sinn dieser Ruf haben muß: daß Freiheit nur bedeuten kann die Freiheit zur vernünftigen Betätigung, d. h. innerhalb des sozialen Wirkungskreises der Gemeinschaft zur Pflichterfüllung und daß auch die Gleichheit nur eine Gleichheit dieser Aufgabe für alle bedeuten kann und nur in der gewissenhaften Erfüllung dieser Aufgabe und als ihre Kehrseite das Urrecht des Menschen begründet sein kann.

Es ist kein Napoleon, der uns heute unterjocht und in viel härtere und demütigendere Fesseln geschlagen hat als unser Bezwinger vor 117 Jahren. Unserm bürgerlichen Zeitalter entsprechend ist es ein Demokrat und Advokat; kein Herrscher, der aus titanischer Selbstüberhebung an den Gütern der Menschheit frevelt, sondern ein Vertreter des Gleichheitsprogramms, des Selbstbestimmungsrechts der Völker, des Völkerbundes und des Weltfriedens, der uns mit eben den Ideen knechtet, zu denen wir uns in einem Augenblick der Verirrung, ohne an sie zu glauben, bekannt haben, um Frieden und Freiheit zu erkaufen. Auch gegenüber diesen Ideen, die auf dem Boden der westeuropäischen Aufklärung erwachsen sind, gilt es, daß wir uns auf uns selbst besinnen und uns fragen, was davon unserm nationalen Wesen entspricht. Aber das ist nur das eine, was uns Fichte in unserer Zeit der nationalen Not geben kann: die Besinnung auf uns selbst und auf unsere Würde als Nation. Das Ende liegt darüber hinaus im allgemein Menschlichen und im Metaphysischen.

Wie oft mußten wir schon die Phrase hören, ein Volk von 70 Millionen könne nicht untergehen. Ich will hier davon schweigen, daß die Tatsachen heute schon diese Hoffnung Lügen strafen, daß von diesen Millionen gesunder Deutscher heute schon hunderttausende und nicht die schlechtesten jämmerlich hungern und vor dem Hungertode stehen. Aber das muß gesagt werden, daß solche Reden nur der Ausdruck der Feigheit und der Unwahrhaftigkeit sind, die ihre Wurzel eben in dem Geiste der Sündhaftigkeit haben, dem Deutschland auch diesmal wieder zum Opfer gefallen ist; der nicht sehen will, wie die andern verkommen, solange man selbst noch leben zu können glaubt. Dieser Geist hat unsere Niederlage verschuldet. Denn was der Feind im Felde nicht vermochte, das haben seine Ideen vermocht. Nicht seine Heere und Geschütze, wohl aber seine Ideen von Freiheit, Gleichheit, Selbstbestimmung und Parlamentarismus, die über den Rhein marschiert sind, wohin seine Truppen im Kriege nie gekommen wären, haben die Widerstandskraft der deutschen Nation gebrochen, weil sie sich ihrer selbst nicht mehr bewußt gewesen ist. Dasselbe gilt von jener anderen Hoffnung,

wir würden, wenn wir unsere Rolle als Machtstaat endgültig ausgespielt haben sollten, doch wieder das Volk der Dichter und Denker werden, das wir schon einmal gewesen sind, in jener Zeit, aus der Fichte erwachsen ist, und wenn nicht materiell, so doch geistig die Völker beherrschen können. Auch das ist, wie uns Fichte lehrt, nur der Geist der feigen und lügenhaften Selbstbeschwichtigung der Gewissen. Jene stolzeste Epoche der deutschen Geistesgeschichte ist gerade heraufbeschworen worden aus dem erwachenden Selbstbewußtsein der Nation, und Fichte läßt uns keinen Zweifel darüber, daß mit dem Sterben des Willens der Nation zur Freiheit auch der Geist der Nation sterben muß, weil jener Wille und dieser Geist nur eins sind. In der Tat ist aber jene Hoffnung auf die Unsterblichkeit der bloßen Zahl nicht bloß Feigheit und Selbstbetrug, sondern sie stammt aus eben dem Geist, der unsere Krankheit ist und der überwunden werden muß. Es ist die tote Masse, die vielleicht in der Naturwissenschaft etwas, in der Geschichte aber nichts bedeutet. Napoleon hatte für sich die großen Zahlen und dazu noch seinen Genius — was Fichte ihm gegenüberzustellen hatte, das war nichts als der sittliche Wille und das Bewußtsein, daß diesem Willen der Primat über alles Dingliche, über die ganze Welt der Objekte zukomme und diese nichts weiter bedeuten können als das Material der Pflichterfüllung. Wir haben uns an die Welt der Objekte verloren und haben uns selbst verloren. Fichte kann uns den Weg zeigen, der uns zur Selbstbesinnung führt: Wir müssen uns widerfinden, müssen uns bewußt werden, daß wir Ich sind und Wir sind nur durch das Absolute, das in uns lebt und in dem wir leben müssen, daß wir keine Aufgabe und kein Recht haben als unsere Pflicht zu wissen und zu tun und daß die ganze, schöne Welt um uns nicht zum Genuß unserer Sinne, sondern zur Erfüllung unserer Pflicht gegeben ist — und wenn wir uns in diesem Geiste Fichtes selbst geistig wieder erneuert haben, dann werden wir — vielleicht — noch eine Zukunft haben.

Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare.

Eine Problemstellung.

Von

Heinrich Rickert (Heidelberg).

I.

Die Bedeutung des Methodenbewußtseins

Man hat gesagt, daß wir im Zeitalter der Methodologie leben, und in der Tat nehmen Betrachtungen über die Methode in der Wissenschaft heute viel Raum ein. Zugleich erregt dieser Umstand bei manchen Gelehrten Unbehagen. Das Nachdenken darüber, wie die Forschung zu verfahren habe, erscheint ihnen unfruchtbar. Daß und was erkannt werde, sei die Hauptsache. Oft wird an den Satz aus Lotzes Metaphysik erinnert: Das beständige Wetzen der Messer ist langweilig.

Dagegen läßt sich in dieser Form nicht viel einwenden. Nur sollte man den Zusammenhang nicht vergessen, in dem Lotzes Worte stehen. Sie richten sich gegen die Erkenntnistheorie, mit der man die Messer wetzt, »wenn man nichts zu schneiden vor hat«. Die leeren Methodologien, die dabei herauskommen, wird jeder tadeln. Will man dagegen etwas schneiden, so muß man auch dafür sorgen, daß die Messer scharf genug sind, und dann brauchen methodologische Erörterungen weder langweilig noch Anzeichen von Unfruchtbarkeit zu sein. In der Geschichte der Wissenschaften können wir feststellen, daß gerade in Zeiten des größten Aufschwungs und der wichtigsten Fortschritte Untersuchungen über den Weg der Forschung im Vordergrund des Interesses standen. Das läßt sich leicht verstehen. Wo man davon überzeugt ist, neuen Stoff gefunden zu haben, den es zu erkennen gilt, liegt es nahe, nach Klarheit auch über die neuen Mittel zu suchen, die man braucht, um sich des Stoffes

in einer seiner Eigenart angemessenen Weise wissenschaftlich zu bemächtigen.

In der Rennaissancezeit z. B., als die moderne Naturwissenschaft entstand, schrieben nicht nur die Philosophen, sondern auch Einzelforscher, wie Galilei oder Kepler, Traktate von der Methode. Ein »neues Organon« sollte geschaffen werden, weil das im Mittelalter herrschende des Aristoteles für die Erkenntnis des jetzt entdeckten Kosmos nicht mehr genügte. So original wie die Natur erschien, die man schaute, so original wollte man das Werkzeug schmieden, um sie wissenschaftlich festzuhalten. Deshalb ging mit der sachlichen Untersuchung die Besinnung auf ihren Weg Hand in Hand. Nicht anders steht es in unseren Tagen mit der Soziologie. Seit dem Erwachen des »sozialen Gewissens« ist die Aufmerksamkeit auf eine Fülle bisher übersehenen gesellschaftlichen Lebens gelenkt. Ihm gegenüber gibt man sich nicht damit zufrieden, es in alter Weise »nur« geschichtlich darzustellen. Die Soziologie strebt eine neue, tiefer dringende Art der Erkenntnis an, und deshalb spielen in ihr Erörterungen über die Methode eine Rolle. Max Weber hat, um auch dafür ein Beispiel zu nennen, dieser Wissenschaft in Arbeiten, die einen fast unwahrscheinlichen Reichtum an sachlichem Material bewältigen, ganz neues Land erschlossen, und es ist kein Zufall, daß die »Abhandlungen zur Wissenschaftslehre«, in denen dieser Forscher seine Methode zu rechtfertigen sucht, einen starken Band füllen. Wiederholt hebt er ausdrücklich hervor, welche Anregungen er für seine Sache rein logischen Theorien verdankt.

So wenig also bestritten werden soll, daß methodologische Bemühungen bisweilen zum Ausspinnen von allerlei Möglichkeiten führen, die unfruchtbar bleiben, so wenig darf man andererseits verkennen, daß gerade solche Wissenschaften, die neue Gebiete fruchtbar anbauen wollen, Klarheit auch über den Weg ihres Forschens brauchen. Ohne Methode gibt es überhaupt keine Wissenschaft. Der theoretisch am höchsten stehende Mensch wird deshalb nicht allein nach einer Theorie seiner Gegenstände, sondern zugleich nach einer Theorie des Verfahrens streben, durch das er seine Gegenstände erkennt. Damit aber steht er mitten in wegweisenden oder methodologischen Untersuchungen.

Schon aus diesem Grunde sollte man nicht darüber klagen, daß auch die Philosophie viel von ihrer Methode spricht. Den Philosophen, die immer von neuem nach dem Begriff des Welt*ganzen* suchen und daher nicht in der Lage sind, eine bereits anderswo erprobte Methode auf bisher nicht bearbeitete Welt*teile* einfach

zu übertragen, muß noch mehr als den Einzelforschern ein klares Methodenbewußtsein wichtig sein.

Dazu kommt heute noch etwas Besonderes. Viele glauben, die philosophische Forschung unserer Zeit werde ihrer Aufgabe nicht gerecht. Man wirft ihr vor, sie verliere sich in Gespinsten von abstrakten Begriffen und vergesse darüber das konkrete Leben. Zugunsten starrer Distinktionen und Definitionen, welche die Einheit der Welt zerreißen, vernachlässige sie den ungebrochenen und unaufhaltsam vorwärtsrauschenden Fluß des wirklichen Geschehens. Mit ihrem diskursiven Denken gehe sie um die Dinge nur herum, ohne in sie einzudringen. Vor allem fehle ihr die unmittelbare Anschauung. Daher bleibe sie bei Vermittlungen und Konstruktionen stehen und wisse nichts vom primär und ursprünglich Gegebenen. So grabe sie sich selbst die Quellen ab, die sie brauche, um fruchtbar zu sein. Neuer Stoff werde nicht erdacht, sondern stets unmittelbar erlebt. An die Stelle der Konstruktion habe die Intuition zu treten. In solchen und ähnlichen Wendungen finden weitverbreitete Ansichten ihren Ausdruck. Der Intuitionismus gilt vielen als die Philosophie der Zukunft.

Kann er ohne Methodenbewußtsein auskommen? Seine Vertreter glauben wohl, Erörterungen über die logische Struktur des intuitiven Verfahrens ablehnen zu dürfen, und wir wollen nicht fragen, ob ihre Ausführungen nicht selber mehr methodologischer als sachlicher Art sind. Man mag zugeben, daß viel Positives über die Methode bei ihnen nicht zu finden ist. Sie suchen, hie und da gewiß mit viel Scharfsinn, die bisher üblichen Weisen der Begriffsbildung als unzulänglich darzutun und beschränken sich im übrigen darauf, einen neuen Inhalt zu verlangen, der nicht in Konstruktionen und Begriffen, sondern in unmittelbaren Gegebenheiten, in gedankenfreier Anschauung oder unverfälschter Intuition zu finden sein soll. Das Unmittelbare, erklären sie, könne nicht anders als unmittelbar erkannt werden. Methode bedeute soviel wie Vermittlung und sei daher vom Uebel.

Je deutlicher dieser methodologisch negative Zug hervortritt, desto mehr muß sich dem Besonnenen die Frage aufdrängen, ob es dabei sein Bewenden haben kann. Genügt es in der Wissenschaft, daß man neuen Stoff lediglich schaut? Ist das unmittelbare Leben im Material der Forschung schon eine Lebenslehre? Läßt aus der Intuition allein sich ein Intuitionismus als Philosophie machen? Damit kommen wir erst zur wissenschaftlichen »Lebensfrage« der neuesten Bestrebungen und damit sind wir vor

ein methodologisches Problem gestellt. Man muß von einem starken »Glauben« an die Intuition beseelt sein, um jede Methodenlehre für überflüssig zu halten. Die Philosophen, die nur schauen wollten, wußten nicht immer auch zu sagen, worauf es beim Schauen ankommt, d. h. was man intuitiv zu erfassen habe. Jener hat etwas ganz anderes »erschaut« als dieser, und das ist gewiß kein Zufall. Wir alle »schauen« in jeder wachen Minute unseres Daseins. Wir haben fortwährend »Erlebnisse« und erfassen sie »intuitiv«. Das können wir gar nicht verhindern. Sie drängen sich an uns heran. Niemand aber vermag alles ohne Absicht Geschaute in seine intuitive Philosophie aufzunehmen. Er muß eine Auswahl treffen, die das Wesentliche vom Unwesentlichen scheidet, und solange es dafür an einem Prinzip fehlt, wird jeder das Wesen der Welt in dem finden, was aus der Fülle seiner ungewollten Erlebnisse ihm am meisten am Herzen liegt. So erschaut der Eine höchst nüchtern Sinnesempfindungen des Auges oder Ohres, der Zweite fühlt sich in allerlei ästhetische Phänomene ein, der Dritte sieht unmittelbar Ideen nach platonischem Muster, und ein Vierter erlebt intuitiv den lieben Gott. Mit dem reinen Intuitionismus scheint der reinen Willkür Tür und Tor geöffnet. Das mag dem Bedürfnis nach einem Ausleben individueller Wünsche und Neigungen sehr willkommen sein, aber daß damit auch der Wissenschaft gedient ist, steht nicht ebenso fest.

Man braucht darum nicht zu bezweifeln, daß viele Denker eine Fülle von wissenschaftlichem Material übersehen, welches für sie zu erschauen wäre, falls sie die Augen öffnen und den Blick darauf richten wollten, und vielleicht könnte es auch der Philosophie sehr förderlich sein, wenn sie das täten. Ferner wird gewiß jeder wollen, daß die Philosophen sich möglichst vieler »genialer« Intuitionen erfreuen. Mit der Konstatierung solcher Wünsche und Möglichkeiten ist jedoch noch nichts geleistet, und spinnt man sie ohne ein leitendes Prinzip nach allen Richtungen weiter aus, so kommt man dadurch gerade zu jener Art von Methodologie, die zu völliger Unfruchtbarkeit verurteilt ist. Genialität läßt sich durch die Mahnung, daß wir schauen sollen, nicht anerziehen. Mit Recht spottet man darüber, daß viele unter denen, die heute am meisten von Intuitionismus reden, nie in ihrem Leben eine wissenschaftlich brauchbare Intuition gehabt haben. Die Forschung kann sich auf ein passives Hinnehmen von anschaulichem Material nicht beschränken. Je umfassender sie sich ihre Aufgabe stellt, desto mehr muß sie wissen, wohin die Aufmerksamkeit zu lenken ist. Der Kampf gegen die begriffliche Konstruktion zugunsten der Intuition beruht auf einem

Mißverständnis der Ziele alles Erkennens. Man braucht ebenso Begriffe, um neue Anschauungen zu finden, wie man Anschauungen braucht, um im begrifflichen Denken vorwärts zu kommen. Gewiß führt der Rationalismus, der nur mit dem Denken arbeiten will, ins Leere, aber der Intuitionismus allein bringt die Philosophie ebenfalls nicht weiter. Alle solche Schlagworte isolieren und verabsolutieren verschiedene Momente, die in der Wissenschaft erst dann fruchtbar werden, wenn man sie in Beziehung zueinander setzt, um sie sich gegenseitig ergänzen zu lassen. Klarheit aber über diese Verhältnisse ist ohne Methodenbewußtsein nicht zu erreichen. Auch der Umstand, daß wir in ihm nur die conditio sine qua non und nicht die positive Triebkraft des Philosophierens haben, hebt seine Bedeutung nicht auf.

II.

Das Problem des Unmittelbaren.

Doch das alles sind im Grunde Selbstverständlichkeiten und Trivialitäten. Nur weil sie leider heute nicht selten vergessen werden, war an sie zu erinnern. Wir gehen im übrigen nicht darauf aus, die Notwendigkeit einer über das bloße Leben im anschaulichen Material hinausführenden Begriffsbildung allgemein weiter zu erörtern, denn auch das wäre unfruchtbar. Wir wenden uns vielmehr der Bedeutung zu, die das intuitive Moment für die Philosophie besitzt. Wir möchten, wie der Intuitionismus, der unmittelbaren Anschauung gerecht werden, um sie in ihrem ganzen Umfang für die Wissenschaft fruchtbar zu gestalten. Zu diesem Zweck machen wir mit dem Prinzip des Intuitionismus Ernst und stellen die Frage, was denn in Wahrheit unmittelbar gegeben ist, und was daher von der Philosophie berücksichtigt werden muß, damit ihr Begriff von der Welt nicht leer und arm bleibt. Dringt der Intuitionismus unserer Tage, der nicht allein unter diesem Namen geht, wirklich bis zum Unmittelbaren vor, und vor allem: gestaltet sich seine Anschauung so universal, wie man es verlangen darf, wenn sie mit Recht den Anspruch erheben soll, Grundlage einer Wissenschaft vom Universum zu sein? Hält die Philosophie der »unmittelbaren Gegebenheiten« nicht vielmehr vieles für unmittelbar, was sich als sehr vermittelt erweist, und wird von ihr andererseits nicht manches Unmittelbare übersehen, weil eine an allerlei Vermittlungen gebundene Tradition es zurückdrängt oder völlig verdeckt?

Sollte sich zeigen, daß wir in der Tat in Gefahr sind, den Umfang des unmittelbar Erlebten zu unterschätzen, und daß wir weit mehr intuitiv erfassen oder erschauen können, als den meisten Intuitionisten infolge ihrer einseitigen Konstruktionen zum Bewußtsein kommt, so muß sich freilich zugleich um so deutlicher ergeben, daß es mit dem bloßen Schauen in der Philosophie nicht getan ist: Wir werden dann noch mehr als bisher Sorgfalt auf die Ausbildung unserer Begriffe zu verwenden haben, um sie zu brauchbaren Werkzeugen zu machen, die geeignet sind, das Wesentliche in der Fülle des unmittelbar gegebenen Weltstoffes wissenschaftlich zu beherrschen. Je tiefer uns die Ueberzeugung durchdringt, daß die Philosophie ein Material zu berücksichtigen hat, dessen Anschauung bisher nicht beachtet wurde, desto stärker muß sich auch das Bedürfnis regen, unsere Gedanken und Konstruktionen so auszugestalten, wie die Fülle der Intuitionen es fordert. Doch dieser Gedanke soll zurücktreten. Gerade die »idealistische« Philosophie, die sich auf eine Theorie der Werte stützt, hat ein Interesse daran, zu zeigen, daß ihre Probleme nicht aus Konstruktionen, sondern aus Erlebnissen oder Intuitionen entspringen, welche die Welt uns unmittelbar aufdrängt. Davon soll vor allem die Rede sein.

Also: was ist unmittelbar gegeben, und wie weit erstreckt sich das Intuitive? Gehen wir nicht oft viel zu rasch über unsere elementaren Anschauungen hinweg? Die Beantwortung dieser Fragen wird am sichersten über Recht und Unrecht des Intuitionismus entscheiden und zeigen, was von der Behauptung der Intuitionisten zu halten ist, die Philosophie vergesse über ihren Konstruktionen das Leben und habe sich deshalb intuitionistisch zu gestalten.

Erkennen wir das Unmittelbare in seiner großen Bedeutung rückhaltslos an! Wir müssen es, denn es ist gewiß berechtigt, wenn man sagt, das Denken der Welt solle mit dem »Anfang« anfangen, und dieser dürfe, um in Wahrheit das Erste und Ursprüngliche darzustellen, nicht etwas Abgeleitetes und Vermitteltes sein. Ebenso bleibt unbezweifelt: unmittelbar ist nicht der Begriff, sondern die Anschauung, nicht der abstrakte Gedanke, sondern das konkrete Erlebnis, nicht die Konstruktion, sondern das Intuitive. Die Forderung nach Unmittelbarkeit taucht denn auch nicht etwa erst in unserer Zeit auf. Schon manche Denker früherer Jahrhunderte haben von der Philosophie Voraussetzungslosigkeit ihres Anfangs verlangt und deshalb das Unbezweifelbare an die Spitze gestellt.

Aber was heißt das, man solle eine Wissenschaft mit dem Unmittelbaren beginnen. Ist es selbstverständlich, wie man

das macht? Eine einfache Ueberlegung zeigt die Schwierigkeit. Gewiß ist es möglich, daß man die Tätigkeit des Philosophierens mit dem Schauen des Unmittelbaren anfängt. Kann auch am Anfang eines philosophischen W e r k e s dasselbe Unmittelbare stehen, das man schaut? Seine D a r s t e l l u n g müssen wir doch mit einem S a t z beginnen, und der bedarf des B e g r i f f e s, um andern, ja uns selber theoretisch verständlich zu sein. Wir verbinden mit den Worten Bedeutungen, und zwar mit jedem Wort nur e i n e Bedeutung, falls damit wissenschaftlich etwas gesagt sein soll. Wenn aber bei den Ausdrücken, die wir wählen, jeder etwas B e s t i m m t e s zu denken hat, dann scheint es fraglich, ob irgend ein Werk der Philosophie mit dem Unmittelbaren auch nur a n f a n g e n kann. Begriffsbestimmung ist Begrenzung. Jede Determination bedeutet zugleich eine Negation, denn sie hebt eine Seite der Sache mit Ausschluß der übrigen hervor und macht daher die Betrachtung von vornherein »einseitig«. Sie führt mit anderen Worten irgendeine Vermittlung mit sich und hindert uns daran, das Unmittelbare in seiner Unmittelbarkeit in die Wissenschaft aufzunehmen. Schon beim ersten Schritt der Darstellung muß an die Stelle der Intuition eine Konstruktion treten.

Damit erweist sich das Unmittelbare, soweit es in die Philosophie einzugehen hat, sogleich als ein P r o b l e m. Gewiß können wir es erleben oder anschauen. Können wir auch sagen, was es i s t? Das Wort »unmittelbar« mag bei seiner Bezeichnung unbedenklich sein, aber doch allein deswegen, weil es positiv noch gar nichts sagt, sondern rein negativ die Vermittlung abweist. In jeder positiven Wortbedeutung steckt schon Vermittlung. Mit einer verständlichen und eindeutigen Sprache kommen wir an das Unmittelbare niemals unmittelbar heran. Unmittelbare und zugleich übertragbare E r k e n n t n i s des Unmittelbaren gibt es deshalb nicht. Dieser schlichte Gedanke macht den r e i n e n Intuitionismus als Philosophie undurchführbar.

Trotzdem hebt er die Bedeutung der Tendenz, zum Unmittelbaren vorzudringen, nicht auf. Er verwandelt nur das Erfassen des Unmittelbaren durch die Wissenschaft in ein Problem, genauer in ein Ideal, das wir zwar vollständig nie erreichen, dem wir uns aber trotzdem annähern können. Der Versuch, das zu tun, ist zumal dann nicht sinnlos, wenn sich die R i c h t u n g bestimmen läßt, die man dabei einzuschlagen hat. Der Intuitionismus bleibt im Recht, sobald er sich darauf beschränkt, zu sagen, die Philosophie solle dem Unmittelbaren in verständlichen Sätzen mit eindeutigen

Begriffen so nahe zu kommen suchen wie möglich, und sie habe daher die Worte so zu wählen, daß ihre Bedeutungen ein Minimum an Vermittlung enthalten. Nur muß, wenn man hoffen will, einen solchen Weg mit Erfolg zu beschreiten, zunächst die Sphäre des Minimums genau bestimmt werden, in der sich die Begriffe vom Unmittelbaren bewegen sollen, und schon dabei entstehen Schwierigkeiten von eigentümlicher Art.

Statt sie allgemein zu erörtern, zeigen wir sie an einem Beispiel auf und setzen im Anschluß daran das Problem des Unmittelbaren in noch helleres Licht. Vielfach knüpfen die Bestrebungen, welche die Bedeutung der Anschauung gegenüber dem Begriff hervorheben, an den Gedanken an, daß wir, wenigstens zunächst, das zu erforschen haben, was uns unmittelbar als Erscheinung gegeben ist. Die Grundlage der Philosophie hätte demnach eine »Phänomenologie« zu sein [1]). Kommen wir mit dem Begriff der Erscheinung über den negativen Begriff des Unmittelbaren hinaus zu etwas Positivem, so daß dabei trotzdem das Positive noch unmittelbar bleibt?

Der Begriff des Phänomens ist alt und historisch belastet.

---

1) Die folgenden Bemerkungen beziehen sich nicht allein auf Lehren von Husserl, ja auf sie nicht einmal in erster Linie. Insbesondere zu Husserls Gesamtwerk Stellung zu nehmen, liegt mir im Rahmen dieser Abhandlung fern. Die großen Verdienste dieses Forschers um die Logik stehen für jeden Sachverständigen fest. Aber die Logik ist nur ein Teil der Philosophie, und über das Wesen der Phänomenologie, soweit sie eine tragfähige Grundlegung der Philosophie überhaupt zu sein beansprucht, scheint mir ein Urteil heute noch nicht möglich. Wie z. B. die Probleme der Kultur auf diesem Boden auch nur in Angriff genommen werden sollen, bleibt nach dem, was Husserl bisher publiziert hat, völlig dunkel. Alle Kultur ist geschichtlich bedingt, und die stets auf »eidetisch« Allgemeines gerichtete »Wesensschau« sieht daher an etwas sehr »wesentlichem« aller Kultur notwendig vorbei. Geschichtliche Kulturvorgänge lassen sich nicht in derselben Weise »erschauen« wie mathematische Gegenstände. Doch das steht hier nicht in Frage. Ich habe, wie gesagt, weniger Husserl selbst als eine allgemeine Gedankenbewegung im Auge, die im Anschluß an Husserls Terminologie Wert auf die anschauliche Erfassung des unmittelbar Gegebenen legt und dadurch nächste Verwandtschaft mit den weit verbreiteten intuitionistischen Tendenzen unserer Tage zeigt. Hierauf dürfte auch vor allem die Anziehungskraft beruhen, welche die Phänomenologie heute ausübt. Ist sie in Wahrheit geeignet, das Bedürfnis nach unmittelbarer Anschauung zu befriedigen? Besonders dort, wo der durch Brentano vermittelte scholastische Begriff der »Intention« eine Rolle spielt, scheint der Begriff des Unmittelbaren noch wenig geklärt und der Gedankengang der meisten Phänomenologen mit traditionellen metaphysischen Dogmen durchsetzt zu sein, die es ihren Anhängern geradezu unmöglich machen, das vor Augen stehende unbefangen zu sehen. Davon allein ist im folgenden die Rede.

Schon deshalb wird er den Kenner der Geschichte der Philosophie zur Vorsicht veranlassen. Die Gefahr liegt nahe, daß wir bei seiner Verwendung Theorien mitschleppen, die uns gerade über das täuschen, was unmittelbar ist. Auch geraten wir in eine verhängnisvolle Vieldeutigkeit der Sprache, wenn wir von »Erscheinungen« reden. Man braucht nur an Goethes »Urphänomen«, an Hegels »Phänomenologie« und an die »phänomenologische Einstellung« unserer Tage zu denken. Sogleich sieht man sich vor die Frage gestellt, was das Gemeinsame an allen diesen »Erscheinungen« sei.

Doch auch abgesehen von geschichtlichen Erinnerungen beschwert bereits der Ausdruck »Phänomen«, wenn wir ihn nur seinem Wortsinne nach nehmen, das Unmittelbare sogar in doppelter Hinsicht. Er führt nämlich in zwei Komplexe von Voraussetzungen hinein, die mit ihren Vermittlungen die Ursprünglichkeit des Anfangs im hohen Maße bedrohen. Mit dem Wort Erscheinung weisen wir einmal auf etwas hin, das darin erscheint, ohne selbst Erscheinung zu sein, und wir setzen damit ferner etwas voraus, dem die Erscheinung erscheint, und das ebenfalls nicht in demselben Sinne Erscheinung sein kann. Das Phänomen steht mit andern Worten im Gegensatz zum noumenalen »Wesen«, das sich hinter ihm verbirgt, und falls man von dieser metaphysischen Bedeutung absieht, bleibt die Beziehung auf ein Ich oder Subjekt, das man dann allein zur Erscheinung rechnen kann, wenn man dafür ein neues Subjekt, dem es erscheint, voraussetzen will, d. h. schließlich eine unabsehbare Reihe annimmt, von der niemand behaupten wird, daß sie zum unmittelbar Gegebenen gehört [1]).

Kurz, Erscheinung ist dem Wortsinn nach erstens Erscheinung von etwas und zweitens Erscheinung für etwas (wobei eventuell die beiden nicht erscheinenden Unbekannten zusammenfallen), und damit wird jede »phänomenologisch« orientierte Philosophie des Unmittelbaren in metaphysische oder in subjektivistische Theorien verstrickt, bei deren Ausbildung sie in Gefahr gerät, das Unmittelbare völlig aus den Augen zu verlieren. Es bedarf zum mindesten erst einer Vermittlung, um die Begriffe der Erscheinung und der Phänomenologie so zu bestimmen, daß sie für eine Philosophie des Unmittelbaren brauchbar werden.

Bei dem Versuch, dies zu tun, mag man nun sagen, es sei nicht schwer, die Beziehung der Phänomene auf ein dahinter liegendes

1) Auf die Gründe, die wir haben, das Wort »Erscheinung« in der Philosophie mit Vorsicht zu gebrauchen, findet sich ein Hinweis schon in der ersten Auflage meiner Schrift über den Gegenstand der Erkenntnis (1892).

metaphysisches Wesen ganz auszuschalten. Ja man kann darin gerade den Sinn der Phänomenologie finden, daß sie sich auf das unmittelbar Erscheinende beschränkt und von dem, was in den Erscheinungen erscheint, also sie als Erscheinungen von etwas anderem, bloß Intendiertem charakterisiert, völlig absieht. Soll jedoch unter dieser Voraussetzung das Wort Erscheinung nicht völlig bedeutungslos werden, braucht man dann nicht um so mehr ein Subjekt, dem entweder das Erscheinende erscheint, oder das durch die Erscheinungen hindurch das darin erscheinende Unbekannte intendiert? Wie aber will man ein solches Ich in dieselbe »phänomenologische« Sphäre bringen wie seine ihm erscheinenden Phänomene? Muß dabei nicht von vornherein das Gebiet des Unmittelbaren verlassen werden?

Man steht hier vor folgender Alternative: Entweder rückt das Subjekt an die erste Stelle der Unmittelbarkeit, so daß alle seine Erscheinungen, an deren Konstitution es irgendwie beteiligt ist, ihm gegenüber einen abgeleiteten oder vermittelten Charakter erhalten. Von einer Beschränkung auf die Unmittelbarkeit ist dann keine Rede mehr. Oder man geht von den Erscheinungen als dem Unmittelbaren aus, um ein Subjekt, dem sie erscheinen, zu ihnen h i n z u z u d e n k e n, und dann ist ebenfalls die Sphäre der Unmittelbarkeit prinzipiell verlassen. Wollte man in dem zweiten Fall auch das Subjekt »Erscheinung« nennen, weil man es unmittelbar erlebt, so zöge man damit i n n e r h a l b der Erscheinungen eine Linie, die zwei Gebiete prinzipiell auseinander hält, und es wäre nicht einzusehen, wie beide dieselbe A r t der Unmittelbarkeit behalten sollten. Deshalb bleibt es dabei: man muß in einer »Phänomenologie«, die diesen Namen verdient, entweder die Erscheinungen oder das Subjekt unmittelbar nennen und dementsprechend entweder die Phänomene oder das, wofür sie Phänomene sind, als vermittelt bezeichnen. Insofern führt schon der Begriff der Erscheinung, falls dies Wort seinen prägnanten Sinn behalten soll, ein Element in die Betrachtung ein, wodurch das Beharren beim Unmittelbaren des ungebrochenen Erlebens und seiner Anschauung von vornherein unmöglich gemacht wird.

Man glaube nicht, daß hiermit nur terminologische Schwierigkeiten aufgedeckt sind. Andere Bezeichnungen für das Unmittelbare weisen ebenfalls auf Begriffe hin, die sich dem Versuch, auch nur den Anfang der Philosophie auf das Unmittelbare zu beschränken, hindernd in den Weg stellen, weil sie den Gedanken mit Konstruktionen belasten, die zwar unentbehrlich sein mögen, aber nicht mehr

erlauben, die Intuition gegen jede Konstruktion auszuspielen. Statt »Erscheinungen« kann man mit Bergson auch »unmittelbare Gegebenheiten« sagen, und das klingt gewiß harmloser. Ja es klingt wie ein Pleonasmus, denn was soll das Unmittelbare anders sein als das unmittelbar Gegebene? Doch zeigt gerade diese Frage, daß der Begriff des Gegebenen uns entweder keinen Schritt weiter führt als der des Unmittelbaren, also rein negativ bleibt, oder daß er dieselbe Konstruktion voraussetzt wie der Begriff der Erscheinung. Das im prägnanten Sinne des Wortes »Gegebene« ist einem Ich gegeben, und es geht nicht an, das Subjekt in demselben Sinne unmittelbar gegeben zu nennen, wie das, was ihm unmittelbar gegeben ist. Bestimmen wir den Begriff des Gegebenen genau, so müssen wir fragen: wem gegeben? Damit aber kommen wir wieder zu der Spaltung in Subjekt und Objekt. Vielleicht ist sie unentbehrlich schon für den Anfang der Philosophie. Doch dann denken wir das Gegebene von vornherein als einen »Gegenstand« im strengen Sinne des Wortes, d. h. als etwas, das einem Ich entgegensteht, und wir haben damit in jedem Fall die ursprüngliche Einheit und Unmittelbarkeit der Intuition durch eine vermittelnde Konstruktion zerstört.

Ist das einmal geschehen, so kann man freilich leicht weiter gehen, von Akten des Bewußtseins reden, die sich auf Gegenstände richten, oder mit der Scholastik und der Schule Brentanos von Intentionen sprechen, die etwas anderes meinen, als sie selbst sind, und nun versuchen, eine Philosophie zu schaffen, die begreiflich macht, wie aus den unmittelbaren Gegebenheiten oder Phänomenen das aktive Bewußtsein die ganze Welt der Gegenstände aufbaut. Das mag auch zu den wertvollsten wissenschaftlichen Resultaten führen. Aber wird man dann noch glauben dürfen, man bewege sich damit in der Sphäre des Unmittelbaren? Das wäre eine arge Selbsttäuschung. Schon mit dem »Bewußtsein« darf ja nicht das empirische, individuelle Ich der Psychologie gemeint sein, das als »eigenes« Ich allenfalls noch unmittelbar gegeben zu nennen wäre, denn bei der Beschränkung darauf käme man zum Solipsismus. Man muß vielmehr außer dem gegebenen ein »reines« Ich nach dem Muster der transzendentalen Apperzeption oder der synthetischen Einheit des Bewußtseins voraussetzen, und damit hat man das Gebiet des Unmittelbaren zugunsten sehr abstrakter Gedanken völlig verlassen. Man ist im günstigsten Fall bei den Grundgedanken der Transzendentalphilosophie angelangt [1]).

1) Das »reine Ich« Husserls ist hier nicht gemeint. Das liegt von den Kon-

Wer in der Philosophie des deutschen Idealismus solche Begriffe deshalb für unzulässig erklärt, weil es Konstruktionen seien, und dabei zugleich von intentionalen Akten eines Bewußtseins redet, das sich auf Gegenstände richtet, der treibt eine Vogel-Strauß-Philosophie. Aus Furcht vor Konstruktionen steckt er den Kopf in den Sand der Intuitionen, um die ihm unentbehrlichen Konstruktionen nicht sehen zu müssen. Auf diese Weise kann man keine Klarheit darüber gewinnen, was in Wahrheit das Unmittelbare ist, sondern wird bei einem Gemisch von Unmittelbarem und Vermitteltem stehen bleiben und trotzdem glauben, in ihm das Unmittelbare zu besitzen. Eine Philosophie der unmittelbaren Gegebenheiten, welche der Bedeutung der Intuition gerecht wird, kann auf einem solchen Wege nicht entstehen. Ja, wir sehen uns nicht einmal bei dem Bestreben gefördert, die Sphäre eindeutig abzugrenzen, in der die Begriffe vom Unmittelbaren liegen sollen, und das ist der erste Schritt, den wir in einer Philosophie des Unmittelbaren zu tun haben.

Die Schilderung ließe sich leicht für die verschiedensten Richtungen des Intuitionismus weiter ausführen. Doch brauchen wir andere Bezeichnungen für das Unmittelbare nicht noch ausdrücklich daraufhin zu prüfen, was ihre Bedeutungen bereits an Vermittlungen und Konstruktionen enthalten. Es würde sich überall bald zeigen, daß man zur Subjekt-Objekt-Spaltung kommt, wenn man die Begriffe zu Ende denkt. Das Unmittelbare wird als Gegenstand einem Ich gegenüber gestellt, welches sich auf das von ihm intuitiv Erfaßte richtet, und mit dieser Konstruktion ist dann die Sphäre der Unmittelbarkeit im Prinzip verlassen. So hat der Intuitionismus unserer Tage mehr dazu beigetragen, das Problem des Unmittelbaren zu verdecken, als es zu klären. Er arbeitet mit u n b e m e r k t e n Vermittlungen. Weil auch die Phänomenologie damit belastet ist, wurde sie als Beispiel dafür herangezogen, wie vorsichtig man sein

struktionen der Transzendentalphilosophie weit ab, denn das gibt es in einer Mehrzahl, ja das soll so oft vorkommen, als Individuen existieren. Dies Ich bleibt jedoch nicht nur jeder A n s c h a u u n g entzogen, sondern man wird sich darunter auch erst dann etwas d e n k e n können, wenn man es im Sinne von Berkeley oder Leibniz metaphysisch versteht. Mit ihm scheint ein durch Kants Vernunftkritik längst als völlig problematisch erwiesener Begriff »dogmatisch« wieder in die Philosophie eingeführt zu sein, und das dürfte mit der Gebundenheit an die durch Brentano vermittelte Scholastik eng zusammenhängen. Mit unserm Gedankengang steht dies »reine Ich« nur insofern in Verbindung, als es zeigt, wie wenig die Phänomenologie in ihrer jetzigen Gestalt geeignet ist, das unmittelbar Gegebene »sehen« zu lehren.

muß, falls man auch nur im Anfang der Philosophie dem Unmittelbaren nahe bleiben will. Es sind nicht alle von konstruktiven Ketten frei, die ihrer phänomenologisch spotten. Der Begriff einer Erscheinung von etwas nicht Erscheinendem und für etwas nicht Erscheinendes kann nicht mehr der Begriff eines unmittelbar »Erscheinenden« sein und muß daher das Problem des unmittelbar Anschaulichen oder Intuitiven verschleiern. Deshalb vermeiden wir nicht allein das Wort Erscheinung als Bezeichnung für das Unmittelbare, sondern lehnen auch sachlich eine »phänomenologische« Einstellung als viel zu voraussetzungsvoll für den Beginn der Philosophie ab. Wie verwirrend zumal das Hineinziehen eines konstruierten Ich in die Darstellung des Unmittelbaren wirken kann, wird im einzelnen sich später noch zeigen. Hier kam es zunächst auf das allgemeine Prinzip an. Wir wollten das Problem des Unmittelbaren als Problem verstehen. Weil »Erscheinung« dem Wortsinn nach mehr als unmittelbar ist, eignet sich der Ausdruck schon terminologisch wenig dazu, dieses Problem zu formulieren.

III.

Gegenstand und Zustand.

Welchen Weg werden aber wir jetzt einschlagen, um unserem Ziele näher zu kommen? Der Gedanke, es sei möglich, dabei in irgendeinem Stadium von jeder Vermittlung abzusehen, scheidet nach den bisherigen Erörterungen aus. Auch die Wissenschaft vom Unmittelbaren braucht bereits am Anfang irgendeine Vermittlung, um die Sphäre der Unmittelbarkeit begrifflich abzugrenzen, und nur das ist zu verlangen, daß sie sich diese unentbehrliche Voraussetzung als Konstruktion zum ausdrücklichen Bewußtsein bringt, um dann konsequent darauf zu verzichten, mit dem Unmittelbaren allein zur Erkenntnis des Unmittelbaren vorzudringen. Sie kann sich lediglich die Aufgabe stellen, das Unmittelbare als ein »Moment« neben andern in der Erkenntnis des Unmittelbaren zu begreifen. Stets trifft sie das Unmittelbare, wenn sie es denkt, im Zusammenhang mit Vermitteltem an und muß versuchen, es aus diesem Zusammenhang durch Vermittlungen herauszulösen, indem sie es sowohl auf das Vermittelte bezieht als zugleich von ihm unterscheidet. Das aber ist im philosophischen Interesse nichts weniger als überflüssig. Dadurch allein dürfen wir hoffen, in die verworrenen Fragen des Intuitionismus Klarheit zu bringen.

Wir gehen dabei von dem aus, was wir als vermittelt bereits erkannt haben, um dann festzustellen, was in der Erkenntnis übrig bleibt, wenn wir von diesem Vermittelten absehen. Wir knüpfen also wieder an die Subjekt-Objekt-Spaltung an und stellen zunächst noch eine bisher nicht beachtete Voraussetzung, die in ihr enthalten ist, klar.

Das Moment an den Gegenständen der Erkenntnis, das sie zu Gegenständen macht oder sie einem Subjekt gegenüberstellt, ist das ihnen allen gemeinsame und kann daher auch ihre allgemeine »Form« genannt werden, die sich von ihrem besonderen »Inhalt« unterscheidet. Selbstverständlich geschieht diese Trennung nur in Gedanken oder Begriffen. Die Scheidung von Form und Inhalt, auf die hier nicht näher eingegangen zu werden braucht, ist also ohne Zweifel eine Konstruktion, keine Intuition. Der Intuitionismus wird ihr daher mißtrauisch gegenüberstehen. Wollte er sie aber deshalb, weil sie eine Konstruktion ist, verwerfen, so käme er damit wieder zu der schon charakterisierten Vogel-Strauß-Philosophie und würde versuchen, etwas abzulehnen, was er selber nicht entbehren kann. Wo er nämlich von »Intuition« im allgemeinen spricht oder gar sagt, daß jede Erkenntnis sich auf Intuition stütze, bedeutet das Wort Intuition nicht den Inhalt des Intuitiven, denn der ist in jedem Falle ein anderer. Es kann lediglich die Form der Intuition gemeint sein als das, was in allen intuitiv erfaßten Inhalten dasselbe oder das ihnen Gemeinsame ist. Selbst der Intuitionist formuliert sein Prinzip nicht, ohne implicite die Form vom Inhalt der Intuition zu unterscheiden. So dürfen auch wir ohne Bedenken sagen, daß alles, was die Gegenstände der Erkenntnis zu Gegenständen überhaupt macht, zu ihrer Form gehört.

Zugleich ist unbezweifelbar, daß keine Erkenntnis mit der Form allein auskommt. Sie bedarf stets des Inhalts, und zwar handelt es sich dabei nicht nur um das, was »Inhalt« in diesem Satz bedeutet, nämlich um den Inhalt überhaupt, der ebenfalls noch einen formalen Charakter trägt, sondern um das, was wir den »Inhalt des Inhaltes« nennen können, oder um das, was im Gegensatz zu allen Formen diesen einen Gegenstand von allen anderen Gegenständen inhaltlich unterscheidet. Ein solches Moment allein ist imstande, die Erkenntnis zur Erkenntnis besonderer Gegenstände zu machen, wie alle Wissenschaften sie suchen, mit Ausnahme der Erkenntnistheorie, die sich ausdrücklich auf die Formen der Erkenntnis beschränkt.

Es leuchtet ein, warum dieser Inhalt des Inhalts für unsern Zusammenhang wesentlich wird. Man kann sagen, er müsse als

das Unmittelbare übrig bleiben, wenn man an den Gegenständen von allen Vermittlungen durch Formen absieht. Er läßt sich in seiner besonderen Inhaltlichkeit nicht diskursiv denken, sondern nur anschaulich oder intuitiv erfassen. Mit Rücksicht auf ihn wird daher die Anschauung oder Intuition für jede Erkenntnis in der Tat von entscheidender Wichtigkeit. Sagen wir, der reine Inhalt der Erkenntnis spotte in seiner Unmittelbarkeit der Bemächtigung durch Konstruktionen und könne nicht anders als intuitiv erlebt werden, so haben wir damit den Gedanken des Intuitionismus im besten Sinne des Wortes »aufgehoben«, d. h. ihn sowohl mit Rücksicht auf die intuitionistischen Uebertreibungen beseitigt als auch bewahrt, ja zugleich auf eine höhere Stufe der wissenschaftlichen Klarheit gehoben. Es gilt jetzt, die Gedanken zu entwickeln, welche das bewahrenswerte Moment des Intuitionismus in seiner vollen Tragweite erkennen lassen und für die Philosophie sicher stellen.

Aus naheliegenden Gründen wird dabei die Terminologie von Wichtigkeit. Wir vermeiden Ausdrücke, deren Bedeutung wie die des Wortes Erscheinung das Unmittelbare von vornherein in der Richtung besonderer Vermittlungen färben oder umbilden. Weil vor allem die Vermittlungen fernzuhalten sind, die im Begriff des Gegenstandes für ein Ich stecken, wählen wir einen Namen, der unzweideutig an den Unterschied von allem schon Gegenständlichen erinnert und insbesondere den Gedanken an ein Subjekt fern hält, das sich auf das Unmittelbare richtet. Dieses umbildende Ich ist auszuschalten, wo das Unmittelbare seinem reinen Inhalt nach in Frage steht. Deshalb sind auch Ausdrücke wie Erlebnis- oder Bewußtseinsinhalt nicht ganz geeignet, selbst wenn wir davon absehen, daß der eine schon als Modewort bedenklich erscheint und der andere einen psychologisierenden Subjektivismus nahelegt, der noch weiter vom Unmittelbaren wegführen würde als die Vergegenständlichung und Vermittlung durch Beziehung auf ein Subjekt überhaupt. Wir brauchen zwar die Bezeichnungen »Erleben« und »im Bewußtsein haben« nicht ganz zu vermeiden, aber als besondere Termini für das Unmittelbare in seiner Unmittelbarkeit verwenden wir sie nicht. Dafür paßt ein anderer Ausdruck besser.

Wir wollen das Unmittelbare im Unterschied vom Gegenstand den bloßen Zustand nennen und überall von einem rein zuständlichen Inhalt des Erlebens sprechen, wo es darauf ankommt, den Gedanken an die Vermittlung des Erlebten oder Erschauten

durch die Subjekt-Objekt-Spaltung nach Möglichkeit fernzuhalten. Damit weisen wir zugleich auf einen besonderen Teil der Philosophie hin. Während die Gegenstandstheorie zum ausdrücklichen Bewußtsein zu bringen hat, was an formalen Bestandteilen in der Erkenntnis steckt, sind von einer Zustandslehre die inhaltlichen Elemente zu kennzeichnen, die zusammen mit den Formen Gegenstände der Erkenntnis bilden, und auf denen es beruht, daß es nicht nur Gegenstände überhaupt, sondern diese besonderen Gegenstände gibt. Der Umstand, daß, wie die Trennung von Form und Inhalt, auch die Gegenüberstellung von Gegenstand und Zustand relativ ist, braucht hier nicht weiter erörtert zu werden. Es kommt allein auf eine eindeutige Bestimmung der Richtung an, in welcher das Denken des Intuitiven in seiner Unmittelbarkeit sich zu bewegen hat, und da genügt es, wenn wir sagen, die Einstellung auf das rein Zuständliche der Welt habe an den Platz der intuitiven oder phänomenologischen Einstellung zu treten. Die Aufgabe dabei ist, von all dem abzusehen, was mit gemeint wird, wenn Einzelwissenschaften von ihrem »Material« reden. Darin steckt nicht nur Anschauung oder Intuition des Unmittelbaren und auch nicht bloß zuständlicher Inhalt, sondern immer bereits gegenständliche Konstruktion. Handelt es sich doch dabei um »Dinge« mit »Eigenschaften«, um Vorgänge, die aufeinander »wirken«, um »Subjekte«, die sich auf Gegenstände »beziehen« usw. Das alles geht über den anschaulichen Inhalt weit hinaus und ist von mannigfachen Formen durchsetzt. Erst im Zuständlichen, wie wir es verstehen, haben wir das »Material« im strengen Sinne, die prote hyle oder den »Urstoff« der Welt, soweit die Wissenschaft davon reden kann. Aus ihm werden durch Hinzutritt von Vermittlungen alle Gegenstände der Erkenntnis, die es in der Welt für uns gibt.

Andererseits jedoch bezeichnet das Zuständliche nicht das Unmittelbare schlechthin, wie es lediglich geschaut oder erlebt wird. Dieser Begriff des Unmittelbaren wäre, wie wir wissen, theoretisch völlig negativ und würde uns in der Philosophie, die positive Begriffe braucht, keinen Schritt weiter führen. Mit ihm könnten wir eine Lehre vom Unmittelbaren nicht einmal beginnen. Der Terminus Zustand bedeutet vielmehr, wie jeder sogleich versteht, das »zustande« oder »zum Stehen« Gekommene und insofern bereits vom Denken Festgehaltene oder Vermittelte. Deshalb haben wir ihn gewählt. Man könnte nun freilich sagen, das zum Stehen Gekommene sei eine willkürliche Bestimmung des Unmittelbaren, die es geradezu verfälsche, denn es werde in seiner Unmittelbarkeit dadurch charak-

terisiert, daß in ihm »alles fließt« und »nichts besteht«. Wiederholt hat man von ihm als von einem Erlebnisstrom gesprochen. Doch abgesehen davon, daß auch solche Ausdrücke doch eine Vermittlung und Festlegung des Unmittelbaren bedeuten, ja Begriffe einführen, die konsequent weiter gedacht uns in »dialektische« Probleme verwickeln würden, müssen wir das Zuständliche schon deshalb als das zum Stehen Gekommene bestimmen, weil, ohne daß wir einen Inhalt als denselben Inhalt oder in der Form der Identität denken, wir überhaupt nichts von ihm aussagen und daher auch nicht versuchen können, ihn in einer Zustandslehre irgendwie zu kennzeichnen. Sogar der Gedanke des »Flusses« muß Identität erst voraussetzen, um sie dann »aufzuheben«. Wo man es anders meint, befindet man sich in einer Selbsttäuschung, und gerade sie haben wir zu vermeiden. Welchen Begriff man auch an die Spitze der Philosophie stellen mag, stets wird es der Begriff eines identischen Was sein.

Das bloß Zuständliche ist also schon etwas Vermitteltes und hat allein als solches in der Philosophie des Unmittelbaren einen Platz. Aber die Art der Vermittlung, die nichts anderes als eine Formung oder Festlegung durch die Identität bedeutet, ist in diesem Zusammenhang deswegen unschädlich, weil sie lediglich das bei keiner wissenschaftlichen Verständigung zu entbehrende Minimum an Form einschließt, und weil es daher ganz unmöglich ist, daß es einen andern ebenso oder gar noch mehr voraussetzungsfreien Anfang der Philosophie gibt. Es besteht daher auch keine Gefahr, daß das zum Stehen gekommene Unmittelbare durch Vermittlungen schon in besonderer und eventuell zu vermeidenden Richtung gefärbt ist und infolgedessen unser Horizont in unzulässiger Weise dadurch verengert sein könnte, wenn wir versuchen, das Unmittelbare in seiner Zuständlichkeit seinem ganzen Umfang nach zu kennzeichnen. Das müssen wir, um so den Urstoff der Welt in seiner Totalität zu überschauen, und daran wird uns die unvermeidliche Einseitigkeit des Zustandsbegriffes nicht hindern. Jede denkbare Art des Unmittelbaren nimmt notwendig die Form des Zustandes oder eines zuständlichen Erlebnisinhaltes an, sobald wir davon reden. Was noch nicht Zustand ist, liegt außerhalb aller Wissenschaft überhaupt.

Völlig vor Mißverständnissen geschützt ist freilich auch dieser Ausdruck nicht. So könnte man meinen, ein Zustand sei stets der Zustand von etwas anderem, z. B. mein Zustand, also der Zustand eines Ich oder eines Bewußtseins, das dann nicht Zustand sein kann, und damit wäre wieder eine Spaltung vollzogen, welche die Un-

mittelbarkeit des Unmittelbaren in anderer Weise als die Form der Identität bedroht. Wir hätten auch den Zustand auf ein Subjekt bezogen oder ein Ich zu ihm hinzugedacht und schwebten in Gefahr, eine Konstruktion mit der Intuition zu verwechseln. Die Absicht, das Anschauliche von allen gedanklichen Umbildungen freizuhalten, wäre also von vornherein gescheitert. Doch kann die Möglichkeit eines solchen Mißverständnisses uns nicht hindern, von Zuständen zu reden. Wir meiden jede entbehrliche Konstruktion, wenn wir konsequent von allem, wofür oder wovon etwas Zustand ist, absehen und nur an den Gehalt des Zuständlichen denken. Das wäre bei Verwendung des Ausdrucks »Erscheinung« sehr gewaltsam und wird auch von der Phänomenologie, soweit sie mit Intentionen arbeitet, gar nicht versucht.

Auf andere, weniger naheliegende Deutungen, die beim Gebrauch des Zustandsbegriffes auszuschließen sind, wollen wir nicht eingehen. Sie alle aufzuzählen, hätte keinen Zweck. Nur eine Auffassung sei noch ausdrücklich erörtert, weil ihre Abgrenzung gegen das, was wir meinen, zugleich zur weiteren Klärung unseres Begriffes beitragen kann.

Gegenstände sind immer Teile oder Glieder eines umfassenderen Ganzen und machen alle zusammen das aus, was wir die »Welt« nennen. Von der Welt selber aber kann man sagen, daß sie kein Gegenstand mehr sei, da alle Gegenstände in der Welt sind, und es daher zum Wesen des Gegenstandes gehöre, einen bloßen Teil der Welt zu bilden. Dann könnte man das Weltganze im Unterschiede von seinen gegenständlichen Teilen ebenfalls als zuständlich bezeichnen, insofern das All sich gegenständlich nicht mehr bestimmen läßt. Das Wort Zustand wäre dann ebenfalls gewählt, um den Unterschied vom Gegenstand hervortreten zu lassen, und für eine solche Terminologie ließe sich vielleicht manches sagen. Doch dann würde Zustand etwas bedeuten, was mehr als Gegenstand ist, oder der Weltzustand läge über alle Gegenstände hinaus. Gerade das ist hier selbstverständlich nicht gemeint. Das Zuständliche, wie wir es verstehen, ist vielmehr in einer Sphäre zu suchen, die vor allem Gegenständlichen sich ausbreitet, und die Frage, ob es auch Zuständliches gibt, das »hinter« allen Gegenständen liegt, soll unerörtert bleiben. Allein der vorgegenständliche Zustand kommt hier als ein Gegenstandsfragment in Betracht.

Wir benutzen den Unterschied der zwei Zustandsbegriffe nur noch zu einer weiteren terminologischen Bestimmung. Ein Fremd-

wort für das Zuständliche in der gemeinten Bedeutung, das in der Wissenschaft immer Vorzüge hat, steht uns leider nicht zur Verfügung. Nur den Teil der Philosophie, in den die Lehre von den vorgegenständlichen Zuständen fällt, können wir im Unterschied von der im übrigen völlig problematisch bleibenden Lehre von dem nachgegenständlichen Weltzustand noch in anderer Weise als bisher bezeichnen. Unsere Disziplin hat es nicht mit den schon »fertigen« Gegenständen, insbesondere nicht mit der Sinnenwelt oder Physis in der weitesten Bedeutung des Wortes zu tun. Da wir jedoch auch nicht nach etwas suchen, was »hinter« den Gegenständen, also hinter der Sinnenwelt im Uebersinnlichen oder Metaphysischen liegt, wollen wir die vorgegenständlichen Zustände ausdrücklich zum Vor-Physischen und die Zustandslehre zur Prophysik rechnen. So schließen wir von vornherein jedes metaphysische Mißverständnis aus. Noch genauer kann das Verfahren, das sich so weit wie möglich auf das Unmittelbare als den Urstoff oder die prote hyle beschränkt, protophysisch genannt und dementsprechend die Einstellung auf das rein Zuständliche als das am meisten Unmittelbare, wovon sich in der Wissenschaft noch reden läßt, als protophysische Einstellung charakterisiert werden. Die Protophysik hat demnach den Elementen der Welt gerecht zu werden, auf welche der Intuitionismus den Schwerpunkt legt.

Im übrigen geben die zum größten Teil terminologischen Ausführungen über den Unterschied von Gegenstand und Zustand im allgemeinen nicht mehr als den Hinweis auf eine Aufgabe. Sie sollten zeigen, welche Richtung einzuschlagen ist, falls man die berechtigten Denkmotive in den intuitionistischen oder phänomenologischen Bestrebungen unserer Tage bewahren will. Sie grenzen die Sphäre ab, in der unsere Begriffe vom Unmittelbaren liegen müssen, und lassen sie inhaltlich noch leer, genauer: sie geben nur an, wie die inhaltlichen Bestimmungen, die nun folgen sollen, im allgemeinen zu verstehen sind.

Zur Sache in ihrer Besonderheit kommen wir erst mit der Frage, was sich als rein zuständlich herausstellt, wenn wir die protophysische Einstellung vollziehen, oder wie beschaffen das unmittelbar anzuschauende Material ist, aus dem durch Vermittlung die Gegenstände der Erkenntnis sich aufbauen. Dabei ist einerseits darauf zu achten, daß nichts für zuständlich gehalten wird, was schon andere Vermittlungen aufweist als die der Festlegung eines Inhalts durch die Form der Identität. Andererseits jedoch, und das ist in diesem Zusammenhang noch wichtiger, darf das Gebiet des

Zuständlichen nicht für kleiner gehalten werden, als es sich einer unbefangenen Einstellung unmittelbar aufdrängt. Wir suchen deshalb vor allem einen Ueberblick über seine ganze Fülle zu gewinnen. Dabei können wir selbstverständlich nicht alles Zuständliche im einzelnen aufzählen, sondern nur seine Hauptklassen feststellen, soweit von »Klassen« im noch nicht Gegenständlichen zu reden ist. Streng genommen kommen stets die verschiedenen Arten der Zustände an den verschiedenen Arten der Gegenstände in Betracht, und zwar schon deshalb, weil wir nur für die Gegenstände, nicht auch für das Zuständliche an ihnen verschiedene Namen haben, die verständlich sind. Doch braucht das im einzelnen nicht jedesmal ausdrücklich gesagt zu werden. Die Darstellung wird in dieser Hinsicht nicht auf Mißverständnisse treffen.

IV.

Wahrnehmbare und verstehbare Zustände.

Wissenschaft knüpft an schon geleistete Denkarbeit an. Ihr Beginn setzt vorwissenschaftliche Kenntnisse voraus, und die spätere Forschung benutzt die Einsichten der wissenschaftlichen Vorgänger. Das vor allem unterscheidet den Fachmann vom Dilettanten. Weil in der Philosophie das Suchen nach den letzten Elementen der Erkenntnis im Interesse möglichst großer Voraussetzungslosigkeit nichts weniger als neu ist, dürfen wir annehmen, daß schon früher Gedanken entwickelt wurden, die auch für die Feststellung des Unmittelbaren in seiner Zuständlichkeit brauchbar zu machen sind.

Um an sie anknüpfen zu können, scheiden wir in ihnen zwei einander entgegengesetzte Richtungen. Die eine ging vom »Denken« aus, die andere von der »Erfahrung«. Die eine stieß dabei auf das, worauf alle Vermittlung beruht, und was insofern ein Letztes genannt werden kann, als darin die elementarsten Formen der Erkenntnis begründet sind. Die andere Richtung wendete ihre Aufmerksamkeit mehr dem Inhalt zu und war, soweit sie das tat, mit dem beschäftigt, was unmittelbar durch Anschauung oder Intuition erfaßt wird. Der »Rationalismus« ist mehr für die Gegenstandstheorie wichtig, die es mit den formalen Voraussetzungen der Erkenntnis zu tun hat, während die Zustandslehre, wie wir sie verstehen, Fühlung mit dem »Empirismus« suchen wird. Er kann als die philosophische Richtung bezeichnet werden, die bevor Kant das bis dahin übersehene Problem im Begriff der »Erfahrung« aufzeigte, mit dem meisten Erfolg das ohne Vermittlung des Denkens

in die Erkenntnis eingehende Anschauliche zum Bewußtsein zu bringen suchte, um dessen Herrschaft in der Wissenschaft so weit wie möglich auszudehnen.

Mit dem vorkantischen Empirismus lassen auch wir hier das Rationale im üblichen Sinne des Formalen nach Möglichkeit beiseite. Das Zuständliche muß im Gebiet der irrationalen, denkunberührten Erfahrung des Inhalts liegen. Freilich ist auch nach dem Zuständlichen des Denkens selbst oder nach der Erfahrung des Rationalen zu fragen, ja das Unmittelbare in der Verstandeserkenntnis kann für unseren Gedankengang von entscheidender Bedeutung werden. Zunächst jedoch knüpfen wir an den Empirismus an und dürfen hoffen, dadurch weiter zu kommen, denn schon er hatte ein Interesse daran, das zu finden, was uns interessiert: den Inhalt der Anschauung oder Intuition in seiner denkunberührten Unmittelbarkeit.

Von den Empiristen früherer Zeiten besitzt Hume heute noch einen Einfluß, der sich weit über die eigentliche und sich selbst so nennende Erfahrungsphilosophie hinaus erstreckt, ja sogar dort zu spüren ist, wo man das empiristische Prinzip als unzulänglich radikal bekämpft. Denker, die eingesehen haben, weshalb Wissenschaft niemals allein durch Erfahrung im Sinne Humes zustande kommt, sind trotzdem geneigt, jene Erkenntnisfaktoren, die nicht aus dem Denken und seinen Formen stammen, so, wie Hume es getan hat, zu bestimmen. Es wird dann von ihnen ein nur »formaler« Rationalismus vertreten. In dieser Hinsicht blieb auch Kant von Hume abhängig. Zwar drang er in bezug auf das durch Formen Vermittelte an der Erkenntnis weiter vor als irgendein früherer Philosoph. Er entdeckte dort Kategorien des Denkens, wo Hume es, wie z. B. bei der zeitlichen Aufeinanderfolge von sinnlichen Zuständen, mit reiner Erfahrung zu tun zu haben glaubte. Aber den nach Abzug aller Formen übrig bleibenden Inhalt oder den denkunberührten Stoff der Wissenschaft sah er als ein »Gewühl« an, das sich in seiner unmittelbaren Gegebenheit mit Begriffen Humes erschöpfend charakterisieren läßt. Ja, der Umstand, daß nach Abzug aller Formen lediglich ein solches Gewühl übrig bleibt, war ihm ein Argument für die Richtigkeit seiner Lehre, und darin sind ihm viele Philosophen bis heute gefolgt, selbst wenn sie sonst jede Uebereinstimmung mit Humes Prinzipien weit von sich weisen. Aus diesem Grunde empfiehlt es sich, daß die Zustandslehre an Hume anknüpft. Läßt sich nämlich zeigen, daß bei ihm nicht nur der Begriff der Erkenntnisform oder des Rationalen unzulänglich bleibt, sondern

daß auch der Begriff des unmittelbar anschaulichen Erkenntnisstoffes viel zu eng gefaßt ist, oder daß es intuitiv erlebte Zustände gibt, die Hume völlig übersah, so dürfte das einen prinzipiellen Fortschritt in der Philosophie des Unmittelbaren bedeuten.

Hume fand bekanntlich das theoretische Universum im Inbegriff des »Perzeptionen« oder »Impressionen« und der »Ideen« als deren Kopien. Oft hat man hervorgehoben, daß er Skeptiker nicht sein wollte. Er war, wie mit Recht gesagt worden ist, der Absicht nach Impressionist. Zur Skepsis wurde er nur dort getrieben, wo die Wissenschaften mit Sinneseindrücken und ihren Derivaten nicht auskommen, sondern Denkformen brauchen, die aus Perzeptionen nie abzuleiten sind. Jedenfalls wollte Hume überall der Erfahrung zu ihrem Recht verhelfen, und da sich die ganze theoretische Welt für ihn aus Impressionen und deren Kopien aufbaute, mußte er festzustellen suchen, welche Wahrnehmungen es sind, die von den wissenschaftlichen Ideen abgebildet werden. Wo ein Verhältnis des Abbildes nicht zu konstatieren war, konnte er nur »Fiktionen« sehen. Damit vertrat er implicite eine Zustandslehre, die alles Unmittelbare den Sinneseindrücken oder ihren Derivaten gleichsetzt, und die zugleich eine allgemeine Lehre vom Sein der Welt überhaupt auf dem Boden des Impressionismus zu geben beanspruchte.

Nun kann man sich von Hume dadurch weit entfernen, daß man sich weigert, das Seiende nur im Wahrnehmbaren zu finden, und ebenso dadurch, daß man dem Denken und seinen Vermittlungen eine prinzipiell andere theoretische Bedeutung als er beilegt. Trotzdem ist es möglich, daß man dabei auf dem Boden von Humes Zustandslehre bleibt. Man sieht dann in den Impressionen und ihren Derivaten zwar nur die eine Seite der Erkenntnis, ja schreibt ihnen eventuell eine untergeordnete theoretische Rolle zu. Aber man hält dennoch an ihnen als dem einzigen unmittelbar gegebenen Stoff der Wissenschaft unverändert fest. Diese Ansicht dürfte recht verbreitet sein, ja vielen geradezu als selbstverständlich gelten. Ist sie durchführbar?

Wenn wir so fragen, kritisieren wir Hume also nicht in der Weise, wie Kant es getan hat. Daß die Wissenschaft mit der anschaulichen Erfassung von Sinneseindrücken nicht auskommt, weil sie nicht allein intuitiv, sondern diskursiv verfährt und dabei Konstruktionen braucht, die sich als Kopien von Impressionen nie begreifen lassen, können wir voraussetzen. Das interessiert uns aber in diesem Zusammenhang weiter nicht. Wir wollen vielmehr wissen, ob sich

uns nicht mit unbezweifelbarer Ursprünglichkeit rein zuständliche, völlig denkunberührte Anschauungen aufdrängen, die deshalb jedem Versuch spotten, sie als Impressionen oder deren Derivate zu bestimmen, weil sie in ihrer inhaltlichen Beschaffenheit, schon als Stoff der Erkenntnis, von allen Sinneseindrücken und deren Kopien prinzipiell verschieden sind. Wir fragen mit andern Worten, ob nicht im denkunberührten Material der Wissenschaft Unsinnliches unmittelbar in der Anschauung gegeben ist. Diese Frage dürfte, falls man sie überhaupt stellt, auch von solchen Denkern verneint werden, die sonst allem Sensualismus fern stehen. Sie glauben, im reinen Inhalt ihrer Erlebnisse nur sinnliche Zustände zu bemerken, und setzen dann notwendig alles Unsinnliche auf Rechnung der Form.

Wir können diesen weit verbreiteten Standpunkt als Sensualismus des reinen Inhalts oder der prote hyle oder kurz als hyletischen Sensualismus bezeichnen[1]). Bei dem Versuch, ihn zu überwinden, empfiehlt es sich, zunächst darauf zu reflektieren, warum der unsinnliche Stoff, auf den wir die Aufmerksamkeit lenken wollen, leicht übersehen, ja geleugnet wird. Vor allem ist dabei wohl maßgebend, daß man die Sinnesorgane für den einzigen Weg hält, auf dem »von außen« her, also ohne Vermittlung des Denkens, uns etwas zum Bewußtsein kommen kann, und dagegen läßt sich in gewisser Hinsicht auch nichts einwenden. Alles Erkennbare, das wir nicht selbst produzieren, tritt in der Tat zeitlich zusammen mit sinnlichen Zuständen auf. Ist es darum auch notwendig mit ihnen identisch? Solange man sich nicht die Frage vorlegt, ob mit den Sinneseindrücken zeitlich verbunden nicht noch etwas anderes unmittelbar gegeben ist, das sich prinzipiell von ihnen unterscheidet, muß man glauben, erst das Denken mache durch seine Vermittlung aus dem unmittelbar Angeschauten etwas Unsinnliches, und das Unmittelbare selbst könne nur sinnlich sein. Unter dem Einfluß solcher Voraussetzungen wird es aber zu einer unbefangenen Auffassung des Unmittelbaren nicht kommen. Man identifiziert es dann von vornherein mit dem sinnlichen Stoff, mit dem es zeitlich zusammen gegeben ist.

Daß hier ein Irrtum vorliegt, zeigen wir zuerst an einem besonderen Fall. Wir fragen, was das Unmittelbare am »Denken« selbst ist, und zwar nehmen wir das Gedachte in seiner primitivsten

---

1) Zu seinen Vertretern scheint mir nicht nur Kant, sondern auch Husserl zu gehören. Vgl. Ideen, S. 171 f. und Logische Untersuchungen, 2. Aufl. II 2 (1921) S. 179 f.

Gestalt, die überall dort vorliegt, wo wir irgendeinen Satz, ja nur ein einzelnes Wort, in seiner Bedeutung unmittelbar verstehen. Ist es möglich, auch nur den zuständlichen Inhalt des dabei von uns Gedachten als rein sinnlich zu kennzeichnen? Zeigt nicht vielmehr die protophysische Betrachtung schon hier etwas Unsinnliches, das wir unmittelbar anschaulich oder intuitiv erfassen?

Wenn jemand das vorliegende Blatt liest, sieht er auf dem weißen Papier schwarze Buchstaben und zugleich die Worte »schwarz« und »weiß« als schwarze sinnliche Bilder auf weißem, sinnlichem Grund. Alles, was er inhaltlich wahrnimmt, ist dann schwarz und weiß, und das rein Zuständliche daran muß auch protophysisch rein sinnlich genannt werden, wenn man es überhaupt kennzeichnen will. Es ist ein sinnlicher Inhalt sinnlicher Gegenstände. Kann aber deshalb jemand behaupten, alles unmittelbar erfaßte Zuständliche erschöpfe sich in diesem Fall in sinnlich Wahrgenommenem? Gewiß nicht. Es taucht vielmehr zusammen mit den sinnlichen Wortbildern etwas von ihnen prinzipiell Verschiedenes auf, das wir trotzdem ebenso unmittelbar wie das Sinnliche erfassen, sobald wir bei den Worten irgend etwas »denken«. Wir nennen das so Erfaßte eine Wortbedeutung, und wie sehr diese sich von den wahrgenommenen Wortbildern unterscheidet, ergibt sich schon daraus, daß genau dieselben Bedeutungen auftauchen und gedacht werden können, wenn wir die Worte »schwarz« und »weiß« nicht sehen, sondern hören. Niemand wird sagen, die mit einem optischen ebenso wie mit einem akustischen Eindruck verbundene Bedeutung »weiß« und »schwarz« sei selber ein Sinneseindruck von der Art wie das gesehene Weiß oder Schwarz oder das gesehene oder gehörte sinnliche Wort. Ein prinzipieller Unterschied ist hier nicht zu leugnen. Ja man sollte meinen, die Tatsache, daß Wortbedeutungen weder sichtbar noch hörbar sind, und daß man sie trotzdem beim Denken unmittelbar versteht, sei so selbstverständlich, daß sie nicht erst ausdrücklich konstatiert zu werden brauchte. Ein Nominalismus, der unmittelbar verstandene Wortbedeutungen mit sinnlich wahrgenommenen Wortbildern identifiziert, ist absurd.

Hat man aus dieser Selbstverständlichkeit auch die notwendige Konsequenz gezogen? Folgt nicht schon daraus, daß es Zustände gibt, die in ihrer Unmittelbarkeit unsinnlich sind? Man wird, um den hyletischen Sensualismus zu retten, vielleicht sagen, sowohl das gesehene wie das gehörte Wort habe zwar eine unsichtbare und unhörbare Bedeutung, aber sie beweise für die Unsinnlichkeit eines unmittelbar gegebenen Inhalts oder Zustandes noch nichts, denn

sie bestehe lediglich darin, daß das Wort etwas anderes, als es selbst ist, bezeichnet, und falls dies Andere zum sinnlich Wahrnehmbaren gehört, wie das bei der Wortbedeutung von schwarz und weiß nicht geleugnet werden kann, so sei damit die angebliche Unsinnlichkeit der Wortbedeutung mit Rücksicht auf ihren zuständlichen Inhalt auf etwas Sinnliches zurückgeführt oder als ein Derivat des Sinnlichen erwiesen.

Was haben wir dazu zu sagen? Wir wollen nicht bezweifeln, daß in solchen Sätzen etwas Richtiges gemeint sein kann, aber wir müssen die scheinbar so einleuchtende Behauptung doch etwas näher ansehen. Was heißt es, daß ein Wort etwas anderes, als es selbst ist, bezeichnet? Wie kommt ein Wort zu dieser Fähigkeit? Das bedarf doch der Erklärung. Die angedeutete Theorie wird verständlich erst, wenn sie sagen will, das Wort veranlasse uns, die wir es wahrnehmen, dazu, an etwas anderes als das Wort zu denken, und dann das Wort, weil es das tut, zur Bezeichnung dieses andern zu gebrauchen. Vorausgesetzt ist dabei also ein Subjekt, das etwas anderes als das Wort mit dem Worte meint. Erst wenn wir ein Ich oder seinen psychischen Akt hinzudenken, können wir von »meinen« reden und den Ausdruck »bezeichnen« so verwenden, daß darunter soviel wie ein Hinweisen auf etwas zu verstehen ist. Das Wort selbst »meint« streng genommen nichts. Es vermag als Wort auch nicht in dem Sinn auf etwas anderes, als es selbst ist, »hinzuweisen« oder es zu »bezeichnen«, wie ein Mensch etwas meint und es mit einem Worte bezeichnet.

Die angedeutete Theorie führt also die Wortbedeutung darauf zurück, daß nicht das Wort, sondern ein Ich, welches seine Bedeutung versteht, sich mit dem Wort, woran sie haftet, auf etwas anderes, als das Wort ist, richtet. Von einer Bedeutung des Wortes selbst ist dabei keine Rede. Wie sollte auch ein Wort etwas meinen oder auf etwas hinweisen und das Gemeinte mit sich selbst bezeichnen? Das wäre eine sonderbare Mythologie. Wir müssen vielmehr alles in das meinende, hinweisende und bezeichnende Ich verlegen, dem wir Gegenstände gegenüberstellen, und das sie auffaßt. Dann allein wird es verständlich, was es heißen soll, wenn man sagt, unsichtbare und unhörbare Bedeutungen besäßen die Worte »weiß« und »schwarz« nur insofern, als sie etwas Sichtbares bezeichnen, und damit sei die scheinbar unsinnliche Wortbedeutung auf etwas Sinnliches zurückgeführt.

Können wir uns dann aber noch mit dieser subjektivistischen Theorie zufrieden geben? In unserem Zusammenhang, in dem wir

nach dem Zuständlichen an der Wortbedeutung selbst fragen, offenbar nicht. Die Theorie benutzt jene Konstruktion, die das Unmittelbare in Subjekt und Objekt spaltet, und sie verläßt, indem sie in die Wortbedeutungen meinende, hinweisende und bezeichnende psychische Akte eines Subjekts und dessen Gegenstände hineinmischt, gänzlich das Gebiet des Zuständlichen oder Unmittelbaren, auf das es uns gerade in seiner unmittelbaren Zuständlichkeit ankommt. Den hier vollzogenen Sprung in das Gebiet des Vermittelten wollten wir ja bei der Einführung des Zustandsbegriffes ausdrücklich meiden, um unbefangen das vor Augen stehende Unmittelbare zu erfassen. Nicht der Umstand, daß ein zu den Wortbedeutungen hinzugedachtes Ich mit den Worten etwas meint und bezeichnet, interessiert uns, sondern nach dem Zuständlichen der Wortbedeutung selbst fragen wir, die wir beim Verstehen unmittelbar erfassen, und darüber erhalten wir durch die Konstruktion eines Ich mit seinem meinenden psychischen Akt nicht den mindesten Aufschluß, ja hierin liegt nicht einmal eine formale Lösung des Problems, was die unhörbaren und unsichtbaren Wortbedeutungen ihrem zuständlichen Gehalt nach sind.

Die Frage ist also von vornherein anders zu stellen, als die angedeutete subjektivistische Wortbedeutungstheorie es will. Wie kommt es, daß ein Subjekt Worte zum Hinweisen auf etwas gebrauchen kann? Was taucht zusammen mit dem Wort auf und ermöglicht uns, es zur Bezeichnung von etwas zu verwenden? Dies Element am Wort, das wir verstehen, und das es zur Bezeichnung brauchbar macht, nennen wir »Wortbedeutung«, und über sie selbst, nicht über das, was wir mit ihr machen, und wozu wir das Wort benutzen, an dem sie haftet, verlangen wir Aufschluß. Können wir ihren Gehalt dem anschaulichen Zustand nach, wie wir ihn unmittelbar erleben, zum Sinnlichen rechnen? Darauf allein kommt es hier an.

Wollen wir darüber Klarheit erhalten, so ist vor allem zu bemerken: mag auch das Wort nur zur Bezeichnung eines Sinnlichen verwendbar sein, so braucht doch darum seine Bedeutung in ihrer Zuständlichkeit nicht selbst als sinnlich zu gelten. Das ist vielmehr gerade die Frage, die wir zu stellen haben; verknüpft sich mit dem Wort nicht notwendig etwas, das deshalb nicht sinnlich sein kann, weil Sinneseindrücke als bloße Sinneseindrücke, ebenso wie bloß gesehene oder bloß gehörte Worte, stets bedeutungslos und unverständlich bleiben müssen? Wie sollten sinnliche Zustände die Worte, an denen sie haften, zur Bezeichnung von irgend etwas be-

nutzbar machen? Ist nicht alles rein Sinnliche seinem Wesen nach unverständlich und daher bedeutungslos? Wer solche Fragen durch den Hinweis auf ein meinendes Ich für erledigt hält, läßt sich durch die Zweideutigkeit des Wortes »Bedeutung« täuschen. Ja die Behauptung, hörbare oder sichtbare Worte hätten lediglich deshalb unhörbare und unsichtbare Bedeutungen, weil sie etwas anderes »bedeuten«, als sie selber sind, spielt geradezu mit einem Doppelsinn.

Bedeutung nennen wir allerdings auch den Akt des Bedeutens, nicht allein den Gehalt dessen, was wir verstehen. Aber beides fällt nicht zusammen. Denselben Doppelsinn hat das Wort Wahrnehmung, und hier wird er meist sofort bemerkt. Mit Farbenwahrnehmungen können wir ebenfalls einmal den Akt des Wahrnehmens und das andere Mal die wahrgenommene Farbe meinen, und daß beide nicht dasselbe sind, sieht jeder leicht. Die Farbe ist als räumlich ausgedehntes Gebilde nie ein psychischer Akt. Denselben Unterschied von Akt und Gehalt sollte man bei dem Ausdruck Bedeutung machen. Dann wird klar: wie der zuständliche Gehalt der wahrgenommenen Farbe sich nicht zurückführen läßt auf den psychischen Akt, der ihn wahrnimmt, so wenig kann es gelingen, den zuständlichen Gehalt der Wortbedeutung, die wir verstehen, auf einen Akt des verstehenden Bewußtseins zurückzuführen. Sagt man: verstandene Wortbedeutungen seien ihrem zuständlichen Gehalt nach sinnlich, weil sie etwas Sinnliches »bedeuten«, so ist das entweder doppeldeutig oder gänzlich nichtssagend und erinnert im übrigen an die berühmte Erklärung von der einschläfernden Kraft des Opiums in Molières Komödie.

Jedenfalls, auf solchen Wegen kommen wir nicht weiter, falls wir wissen wollen, was an den Wortbedeutungen unmittelbar als zuständlich angeschaut oder intuitiv erfaßt wird, und fragen, ob dies Zuständliche sinnlich ist oder nicht. Wir müssen vielmehr von jedem Akt eines »bedeutenden«, d. h. meinenden und bezeichnenden Ich absehen und den zuständlichen Gehalt des Verstandenen für sich ins Auge fassen.

Doch wird man vielleicht auch dann noch versuchen, den hyletischen Sensualismus zu retten, indem man den Inhalt der verstandenen Wortbedeutung selbst auf den Gehalt von sinnlichen Wahrnehmungen zurückführt. Die Bedeutung des Wortes »weiß«, kann man sagen, sei zwar gewiß nicht weiß, gleiche aber trotzdem der gesehenen Farbe wie ein Abbild dem Original und bestehe demnach inhaltlich in nichts anderem als in einer farbenartigen, also inhaltlich sinnlichen »Vorstellung«. Damit würde man an Begriffen

von Hume festhalten und hätte formal wenigstens, was sich von der vorher betrachteten Theorie nicht behaupten ließ, eine Antwort auf die hier zu stellende Frage. Man könnte dann weiter sagen, das Wort weiß sei zur Bezeichnung des wahrgenommenen Weiß deshalb zu brauchen, weil seine direkt unsichtbare Bedeutung das sichtbare Weiß kopiere, und das scheint wenigstens nicht von vornherein sinnlos.

Problematisch bleibt nur, ob wir wirklich, wenn wir Worte sehen oder hören und ihre Bedeutungen verstehen, auch Abbilder grade dessen v o r f i n d e n , was von uns mit den Worten bezeichnet wird, oder ob nicht vielmehr bei der Abbildtheorie eine sensualistische Konstruktion vorliegt, die jeder unbefangenen Beobachtung des Unmittelbaren widerspricht. Man muß das Wort »Abbild« in sehr unbestimmtem Sinne nehmen, falls man dieser Form des hyletischen Sensualismus zustimmen will, und dann ist mit der Charakterisierung der Wortbedeutungen als Abbilder sinnlicher Wahrnehmungen über die Sinnlichkeit ihres Gehalts etwas B e s t i m m t e s noch nicht gesagt. Es bleibt vielmehr alles in der Schwebe. Will man beweisen, daß das Zuständliche der Wortbedeutung »weiß« sinnlich ist, so muß man Bedeutung und Wahrnehmung miteinander vergleichen und dann die Gleichheit oder wenigstens die Aehnlichkeit des in beiden unmittelbar erfaßten Zuständlichen aufzeigen können.

Ist das möglich? Solange man an einzelne Worte wie »schwarz« oder »weiß« denkt, mag in der Tat mit ihnen zusammen bisweilen etwas auftauchen, was mit dem zuständlichen Gehalt der durch sie zu bezeichnenden Wahrnehmungen vergleichbar und ihnen gleich oder ähnlich zu nennen ist. Die Behauptung aber, Worte verdankten ihre Bedeutung g r u n d s ä t z l i c h dem Umstand, daß deren zuständliche Inhalte Abbilder sinnlicher Zustände seien, sollte man ernsthaft nicht mehr zu diskutieren brauchen. Schon oft hat man darauf hingewiesen, daß, wenn wir mehrere Worte schnell hintereinander verstehen, von einem Auftauchen sinnlicher Abbilder, in denen ein sinnlicher Zustand allein enthalten sein könnte, bei jedem einzelnen Wort keine Rede ist. Solche Abbilder gibt es nicht einmal dort, wo wir die Worte ausdrücklich auf sinnliche Wahrnehmungen beziehen. Verstandene Bedeutungen auch von Sinnlichem sind selber nicht sinnlich.

Was sollen wir vollends mit der sensualistischen Abbildtheorie machen, wo ein Wort zur Bezeichnung von etwas benutzt wird, das sich sinnlich gar nicht wahrnehmen läßt? Vielleicht entspricht

dann der Wortbedeutung keine »Realität«. Das mag man zugeben. Aber darauf kommt es in diesem Fall gar nicht an. Selbst wenn wir mit dem Wort nichts Wirkliches bezeichnen, behält es doch seine Bedeutung, die auch, ja gerade ihrem inhaltlichen Zustand nach etwas prinzipiell anderes ist als das Wort selbst, und dies Andere kann man in einem solchen Falle schon deshalb niemals in ein Abbild oder in irgendein Derivat sinnlicher Wahrnehmungen verlegen wollen, weil, falls das gelänge, es ja falsch wäre, daß ein solches Wort sich wegen des Inhalts seiner Bedeutung zur Bezeichnung einer »Realität« nicht eignet. Worte, die sich nicht auf sinnliche Realitäten beziehen lassen, könnten nach der sensualistischen Abbildtheorie überhaupt keine verständlichen Bedeutungen haben.

Doch es ist nicht nötig, daß wir die Konstruktionen des hyletischen Sensualismus im einzelnen weiter verfolgen. Sie erweisen sich als undurchführbar, sobald man die Aufmerksamkeit auf das lenkt, dessen wir uns anschaulich oder intuitiv bemächtigen, und dann unbefangen festzustellen sucht, was wir an der Wortbedeutung unmittelbar als Inhalt erfassen. Dabei zeigt sich: inhaltliche Bedeutungen haben Worte erst, wenn mit ihnen Zustände verknüpft sind, die wir nicht wahrnehmen, trotzdem aber ebenso intuitiv und anschaulich erleben, wie wir Worte intuitiv oder anschaulich wahrnehmen, und die deshalb auch ihrem zuständlichen Inhalt nach unsinnlich zu nennen sind, weil dieser Inhalt sich nicht nur von dem der Worte selbst, sondern ebenso von dem Inhalt alles Sinnlichen, das mit den Worten auf Grund ihrer Bedeutungen von uns bezeichnet werden kann, prinzipiell unterscheidet. So wenig es gelingen wird, den verstehbaren Gehalt einer Wortbedeutung auf psychische Akte eines Subjekts zurückzuführen, welches mit den Worten etwas Sinnliches bezeichnet, so wenig läßt sich das, was wir an einem Wort als seine Bedeutung verstehen, seinem Gehalt nach als sinnlich dartun. Bloß Sinnliches bleibt stets unverständlich.

Es ist freilich nicht leicht, dafür in unserem Zusammenhang strenge »Beweise« zu führen. Wir müssen bei der protophysischen Betrachtung uns im Gebiet des Zuständlichen halten und können lediglich etwas aufweisen, was jeder unmittelbar erlebt, der verständliche Worte sieht oder hört, ohne dabei viel über das Verstandene nachzudenken. Dies Zuständliche der Wortbedeutungen wird in hohem Grade unbestimmt bleiben, solange es nicht vergegenständlicht ist, und die Unbestimmtheit haftet dann leicht auch den protophysischen Gedanken über das Zuständliche an. Um zu strengen Beweisen dafür zu kommen, daß wir Unsinnliches ebenso

unmittelbar erfassen wie Sinnliches, wäre es nötig, auf unsinnliche Gegenstände einzugehen, also die Protophysik zu verlassen. Solche Gegenstände sind z. B. mit allen wahren wissenschaftlichen Sätzen verknüpft, und obwohl wir aus ihnen direkt für das Gebiet des Zuständlichen nichts lernen können, empfiehlt es sich doch, auch sie heranzuziehen, um zu sehen, was sich aus ihnen für unser Problem indirekt erschließen läßt.

Sätze haben wissenschaftliche Bedeutung als Träger theoretischer Sinngebilde, und diese sind deshalb nicht in Impressionen und ihre Derivate aufzulösen, weil Sinnliches seinem Wesen nach nie wahr sein kann. Die »Geltung« jeder Wahrheit liegt in einer prinzipiell anderen Sphäre als alles sinnlich Wahrnehmbare und ist auch nicht aus Sinnlichem abzuleiten. Selbst wenn man behaupten wollte, Wahres gäbe es dort allein, wo die Bedeutung eines Satzes sinnlich Wahrgenommenes abbildet, und Wahrheit bestehe ausschließlich in der Uebereinstimmung des Gedankens mit dem sinnlich wahrgenommenen Sein, so wäre doch die Uebereinstimmung, die zwischen Original und Abbild zu konstatieren sein soll, selber nicht sinnlich wahrnehmbar, und eine sensualistische Wahrheitstheorie ließe sich daher auf keinen Fall durchführen. Das Unsinnliche ist vom Begriff der theoretischen Wahrheit unabtrennbar.

Eine solche Argumentation dürfen wir, wie schon gesagt, in der Protophysik bei der Kennzeichnung des Zuständlichen ohne weiteres nicht verwerten. Aber wir können die Frage aufwerfen: will man annehmen, das theoretische Sinngebilde, das wir als wahr verstehen, wenn wir einen wahren Satz hören oder lesen, trage mit Rücksicht auf seinen Inhalt, der doch wie jeder Inhalt als unmittelbar zu erfassenden Zustand irgendwie »vorhanden« sein muß, rein sinnlichen Charakter, und alles Unsinnliche daran sei also ausschließlich auf Rechnung der Vermittlung durch Formen des Denkens zu setzen? Eine solche Behauptung schöbe der Form eine Rolle zu, die sie ihrem Wesen nach zu spielen nicht imstande ist. Das macht schon eine einfache Ueberlegung klar. Auch sinnliche Gegenstände zeigen unsinnliche Formen. Können unsinnliche Gegenstände sich vom sinnlichen allein durch ihre Formen unterscheiden? Müssen wir nicht vielmehr annehmen, daß sie auch inhaltlich von ihnen grundsätzlich abweichen, also unsinnlichen Inhalt zeigen? Es ist nicht einzusehen, wie man der Bejahung dieser Frage entgehen will. Dann aber bleibt zugleich nichts anderes übrig, als zu sagen, daß es irgendwelche unsinnlichen Zustände gibt, die wir unmittelbar

erfassen, und aus denen sich die unsinnlichen Gegenstände zusammen mit unsinnlichen Formen aufbauen, wie die sinnlichen Gegenstände aus sinnlichen Zuständen und unsinnlichen Formen aufgebaut sind.

So werden wir auch auf diesem regressiven Wege zu demselben Resultat geführt, das schon die unbefangene Beobachtung der primitivsten Wortbedeutung uns aufdrängt: das Unsinnliche steht in unseren unmittelbaren Erlebnissen oder Intuitionen neben dem Sinnlichen als eine völlig selbständige »Qualität« und wird in seiner unsinnlichen Zuständlichkeit ebenso anschaulich oder intuitiv erfaßt wie das sinnlich Wahrnehmbare. Man darf wohl behaupten: gäbe es keine sensualistischen Theorien, die mit Hartnäckigkeit als Dogmen vorgetragen werden, dann brauchte man über diese schlichte Wahrheit nicht lange zu reden. Es wäre leicht, sich durch eine alle Vermittlungen nach Möglichkeit ausschaltende protophysische Einstellung davon zu überzeugen, wie zusammen mit jedem bedeutungsvollen oder verständlichen Wort etwas auftaucht, dessen Inhalt nicht nur in einer prinzipiell andern Sphäre des Zuständlichen liegt als der Inhalt des gesehenen oder gehörten Wortes, sondern das inhaltlich auch sonst nicht zu den Inhalten der sinnlichen Wahrnehmungen oder deren Derivaten zu rechnen ist. Schon hierin tritt eine Urdualität im unmittelbar Zuständlichen zutage, die für jede Philosophie, welche der Anschauung oder Intuition gerecht werden will, von entscheidender Bedeutung sein muß.

Bei dem besonderen Fall dürfen wir jedoch nicht stehen bleiben. Es handelt sich um das allgemeine Prinzip, und bei seiner Formulierung stoßen wir wieder auf terminologische Schwierigkeiten, die schon gestreift wurden, nun aber ausdrücklich zu erörtern sind. Die Beseitigung von Mißverständnissen ist bei einer protophysischen Betrachtung besonders wichtig. Handelt es sich doch dabei im Grunde um lauter Selbstverständlichkeiten, die nur schwer begrifflich klarzulegen sind.

Wir haben die Sinneseindrücke oder Impressionen als »Wahrnehmungen« bezeichnet und von Wahrnehmungskopien oder Wahrnehmungsderivaten gesprochen, um das Gebiet des Sinnlichen allgemein zu charakterisieren. Der Ausdruck Wahrnehmung erinnert wieder an das Subjekt, das die sinnlichen Zustände auffaßt, und das ist ein Uebelstand, denn bei den Zuständen kommt es nicht auf das sie »habende« Ich an. Trotzdem können wir das Wort Wahrnehmung nicht vermeiden. Es gibt keine besseren Bezeichnungen, um die Unterschiede im Unmittelbaren oder Zuständlichen zu

charakterisieren, als Ausdrücke, die zugleich Namen für Akte oder Tätigkeiten des sie erfassenden Subjekts sind. Das hängt mit der sich überall geltend machenden Subjekt-Objekt-Spaltung zusammen. Daher bleibt uns nichts anderes übrig, als bei dem Worte »Wahrnehmung« weder an das wahrnehmende Ich, noch an den ihm entgegengestellten wahrgenommenen Gegenstand zu denken, sondern lediglich an das, was den wahrgenommenen Zustand, der gegen beide noch indifferent sozusagen in der Mitte zwischen Subjekt und Gegenstand liegt, seinem Gehalt nach als sinnlich charakterisiert. Dies Zuständliche nennen wir das sinnlich unmittelbar Wahrnehmbare und reflektieren dabei ausschließlich auf das, was z. B. allen Farben gemeinsam ist, ohne daß wir sie schon als »Eigenschaften« von »Dingen« ansehen, und was sich nicht weiter definieren läßt.

Vor allem dürfen wir nicht glauben, Farben seien, weil sie von psychischen Wahrnehmungsakten erfaßt werden, selber zum Psychischen zu rechnen. Sie können schon deswegen nicht dazu gehören, weil sie stets ausgedehnt sind, und wir »psychisch«, falls das Wort eine prägnante Bedeutung behalten soll, nur das nennen dürfen, was sich nicht im Raume ausbreitet. Doch müssen wir noch mehr sagen. Alle Vermittlungen und gedanklichen Konstruktionen, welche die gegenständliche Sinnenwelt in physische und psychische Bestandteile zerlegen, gehen uns in diesem Zusammenhange überhaupt noch nichts an. Das ist vielmehr der Sinn der protophysischen Einstellung, daß sie uns das rein Zuständliche lediglich in seinem Was oder in seiner Qualität zum Bewußtsein bringt, und wenn wir bei seiner Darstellung Ausdrücke verwenden, die uns aus Theorien über sinnliche Gegenstände und ihre Erkenntnis geläufig sind, so haben wir von den Formen dieser Theorien ausdrücklich abzusehen und nur an ihren Stoff zu denken.

Doch werden wir uns nicht allein davor hüten, den Bereich der sinnlichen Zustände dadurch zu verengern, daß wir den Gehalt von Farben oder von Tönen in etwas Psychisches umdeuten, sondern es andrerseits ebenso vermeiden, unter dem sinnlich Wahrnehmbaren das Zuständliche nur an körperlichen Gegenständen zu verstehen. Vielmehr sind auch Gefühle wie Lust und Unlust, Leidenschaften wie Liebe und Haß, Freude und Trauer, Stimmungen und Willensakte protophysisch mit Rücksicht auf das rein Zuständliche an ihnen zu betrachten, wo es gilt, das Gebiet der sinnlichen Zustände in ihrer Unmittelbarkeit dem ganzen Umfang nach abzugrenzen. Mit anderen Worten: die sogenannte »innere« Wahrnehmung ist hier ebenso

wichtig wie die »äußere«. Bei ihr mag es freilich schwerer sein, das sinnlich Wahrnehmbare von dem Zuständlichen abzutrennen, das sich nicht wahrnehmen läßt, oder das wie die Wortbedeutung auch nicht Derivat einer Wahrnehmung ist, und wir können hier nicht daran denken, im einzelnen die Grenze zu ziehen. Aber das ist auch nicht nötig, denn lediglich darauf kommt es an, daß wir das Gebiet des wahrnehmbaren Sinnlichen so weit wie möglich fassen und zu ihm alle Zustände rechnen, aus denen sich durch Vermittlungen sowohl die physischen als auch die psychischen Gegenstände oder die Bestandteile der ganzen realen Sinnenwelt aufbauen. Erst wenn wir den Begriff des sinnlich Wahrnehmbaren so universal nehmen, wird es möglich, einen umfassenden Begriff auch von den Zuständen zu bilden, die sich prinzipiell von allem Sinnlichen unterscheiden und deshalb unsinnlich zu nennen sind.

Suchen wir nun für dies andere Gebiet nach einem Namen, der in allgemein verständlicher Weise seine positive Eigenart kennzeichnet, so steht uns dabei wieder nur ein Wort zur Verfügung, das ebenso wie Wahrnehmung zugleich für den Akt des auffassenden Subjekts gebraucht wird. Bei der geringen Zahl der Ausdrücke unserer Sprache, die als Termini für Unsinnliches verständlich sind, haben wir keine Wahl. Wir können jedoch den Mangel der Terminologie dadurch unschädlich machen, daß wir wieder daran denken: es kommt bei den Zuständen, die wir meinen, nicht auf den Akt an, mit dem ein Subjekt sie erfaßt, sondern allein auf die Qualität dessen, was erfaßt wird, und auch diese Qualität ist wieder nicht als »Eigenschaft« eines dem Subjekt gegenüberstehenden Gegenstandes, sondern in ihrer rein zuständlichen Unmittelbarkeit zu charakterisieren, d. h. in dem, was, wie wir schon sagten, zwischen dem Akt des Subjekts und seinem Gegenstand noch indifferent in der »Mitte« liegt. Das ist nur ein Bild, aber solche bildlichen und daher begrifflich unbestimmten Ausdrücke werden sich in keiner Philosophie des Unmittelbaren ganz vermeiden lassen. Wir haben das Unmittelbare aus dem Komplex, in dem wir es vorfinden, herauszulösen, und nur der ganze Komplex mit seinen Formen und Vermittlungen ist gegenständlich genau bestimmbar.

Denken wir bei der Wahl des Terminus für die unsinnlichen Zustände wieder an den Unterschied von Wort und Wortbedeutung. Während wir das Wortbild sinnlich wahrnehmen, wird, wie wir sagten, seine Bedeutung von uns »verstanden«. Dieser Unterschied ist jetzt zu verallgemeinern. Wir haben also überall verstehbare Bedeutungen von wahrnehmbaren Sinneseindrücken zu trennen,

und dabei den Ausdruck Verstehen so zu benutzen, daß nur Unsinnliches oder Unwahrnehmbares unmittelbar verständlich heißen soll. Da man bei dem Wort Bedeutung leicht schon an unsinnliche Gegenstände denken, ja sich eventuell weigern wird, alles Verstehbare eine Bedeutung zu nennen, halten wir uns vor allem an die Bezeichnung des Verstehbaren für die unsinnlichen Zustände. Wir könnten auch von »Verstehung« reden, damit der Terminus dem der Wahrnehmung genau entspricht und wie dieser oder wie das Wort »Bedeutung« es unbestimmt läßt, ob der Akt oder sein Gegenstand gemeint ist. Die Zweideutigkeit hebt dann die Indifferenz der Mitte vielleicht am besten hervor. Nur das beiden Bedeutungen des Wortes »Verstehung« Gemeinsame ist hier gemeint.

Das Gebiet des Zuständlichen wäre danach in sinnliche Wahrnehmungen und unsinnliche Verstehungen einzuteilen, und zwar so, daß diese beiden Reiche wenigstens zunächst mit Rücksicht auf ihre Unmittelbarkeit völlig koordiniert nebeneinander stehen. Die unsinnlichen Verstehungen sind zum mindesten ebenso ursprünglich wie die sinnlichen Wahrnehmungen, und der Stoff oder die Materie, aus dem sich durch Vermittlungen die Welt der Gegenstände aufbaut, zerfällt schon bei dem ersten Schritt, den wir machen, um ihn seiner Qualität nach zu kennzeichnen, in zwei prinzipiell voneinander verschiedene Arten des Zuständlichen.

Mit dieser Einsicht ist der hyletische Sensualismus gründlich beseitigt und zugleich das Fundament für eine umfassende Philosophie des Unmittelbaren gelegt. Es kommt jetzt darauf an, daß wir auch den Umfang des verstehbaren Unsinnlichen genügend weit nehmen, wie wir das bei dem Umfang des wahrnehmbaren Sinnlichen getan haben. Dann dürfen wir hoffen, den anschaulichen oder intuitiven Elementen der Welt in umfassender Weise gerecht zu werden und uns damit dem Ziele zu nähern, von dem heute im Intuitionismus zwar viel die Rede ist, das aber bei einer Beschränkung auf die sinnliche Anschauung nie erreicht werden kann.

Bevor wir näher auf den Umfang des Verstehbaren eingehen, setzen wir unser Ergebnis noch zu Lehren in Beziehung, welche die Geschichte der europäischen Philosophie durchziehen, und bringen die Verbindung mit ihnen auch terminologisch zum Ausdruck. Es ist längst üblich, das Gebiet des Sensibeln von dem des Intelligibeln zu trennen, und obwohl der Ausdruck historisch sehr belastet ist, scheuen wir uns nicht, das Verstehbare, wie das dem Wortsinne durchaus entspricht, dem Intelligibeln gleichzusetzen. Da es sich nicht um ein Modewort handelt, dürfen wir das wagen.

Von einem mundus sensibilis und einem mundus intelligibilis ist selbstverständlich dabei noch nicht die Rede, denn gegenständliche »Welten« sind mit den Zustandsgebieten nicht gemeint. Wohl aber dürfen wir vermuten, daß die Trennung einer intelligibeln von einer sensibeln »Welt« ihre letzte Begründung in der Unterscheidung findet, die wir als den Gegensatz des sinnlich Wahrnehmbaren und des unsinnlich Verstehbaren an dem Unterschied von Wort und Wortbedeutung aufzeigen konnten. Sollen wir einen mundus intelligibilis außer der Sinnenwelt mit Recht annehmen, dann muß ein Dualismus schon in dem intuitiv und anschaulich erfaßbaren oder unmittelbar zugänglichen Stoff der Welt enthalten sein, d. h. wir haben bereits die prote hyle nicht nur als sensibel, sondern zum Teil auch als intelligibel zu bestimmen. Jedenfalls, so lange uns die Augen nicht dafür aufgegangen sind, daß das Unmittelbare sich im Sensibeln und seinen Derivaten nicht erschöpft, ist unser Horizont nicht weit genug, und sind wir außer Stande, die Fülle des ganzen Materials zu »sehen«, das wir brauchen, um Wissenschaft vom Universum zu treiben. Die Beseitigung jedes sensualistischen Dogmas bleibt für die Erreichung dieses Zwecks eine ebenso notwendige Vorbedingung wie die Beseitigung des Rationalismus. Ja man kann sagen, es beruht auf einer der bedenklichsten rationalistischen Konstruktionen, wenn man annimmt, der Stoff aller Erkenntnis müsse im Gegensatz zum rationalen Denken durchweg sinnlich sein.

V.

Der Umfang des Intelligibeln.

Ist die Mauer der Vorurteile des hyletischen Sensualismus einmal niedergerissen, dann wird der Blick frei, und es kann gelingen, die ohne Vermittlung verstehbaren oder unmittelbar anschaulichen intelligibeln Zustände in ihrer Totalität zu bemerken. Dem Versuch, ihren Umfang wenigstens im allgemeinen und schematisch festzustellen, wenden wir uns nun zu, und noch einmal gehen wir dabei von einer terminologischen Schwierigkeit aus, die sich an die Bedeutung des Wortes »Verstehen« knüpft. Doch handelt es sich jetzt nicht darum, von den verstehenden Akten abzusehen oder zu verhindern, daß aus den unmittelbaren Zuständen vermittelte Gegenstände werden, sondern die Qualität des Verstehbaren selbst, das Was des Anschaulichen, das wir unmittelbar als unsinnlich erfassen, kommt in Betracht. Wir müssen uns hüten, die Totalität des intelligibeln Gebietes mit einem seiner Teile zu

identifizieren, der zwar sehr wichtig ist, aber als Material zum Aufbau eines umfassenden mundus intelligibilis nicht ausreicht. Es kommt mit anderen Worten darauf an, daß wir die Bedeutung der Worte verstehbar und intelligibel, nachdem wir sie vorher auf Unsinnliches eingeschränkt haben, jetzt nicht zu eng nehmen.

Denken wir zunächst an verstehbare Gegenstände, um später von ihnen auf die verstehbaren Zustände zurückzublicken. Die theoretischen Sinngebilde, die an wissenschaftlichen Sätzen haften, werden mit dem Verstand verstanden, und wenn wir vom Intelligibeln hören, so denken wir dabei an unsern Intellekt. Schon die Namen weisen darauf hin, daß Verstehen und Verstand ebenso wie intelligibel und Intellekt zusammengehören. Dürfen wir aber darum das Verstehbare mit dem Verstandesmäßigen, das Intelligible mit dem Intellektuellen einfach gleichsetzen, also Unsinnliches nur im Theoretischen suchen? Gerade das ist zu vermeiden, falls das Gebiet des Unmittelbaren umfassend genug bestimmt werden soll. Allerdings muß man sich zuerst an der theoretischen Sphäre orientieren, wo man mit logisch zwingender Notwendigkeit einsehen will, daß es überhaupt etwas Unsinnliches gibt. Das nur sinnlich Wahrgenommene bleibt für den Verstand undurchdringlich oder irrational, und wenn es nichts anderes als eine Sinnenwelt gäbe, dann wäre überhaupt nichts zu verstehen, ja so etwas wie eine ratio oder ein Intellekt könnte in der Welt gar nicht vorkommen. Vom Verstand aus dringen wir mit der größten Sicherheit, deren die Wissenschaft fähig ist, über die Sinnenwelt hinaus zur Gewißheit einer unsinnlichen Sphäre. Unserm Intellekt erschließt sich ein Intelligibles, an dem wir so wenig zweifeln können wie an den Farben oder Tönen, die unseren Sinnen unmittelbar gegeben sind. Daran liegt es wohl auch, daß die »andere« Welt, von der die Philosophen reden, den Namen des mundus intelligibilis erhalten hat. Als Welt des Intellekts bleibt sie theoretisch unanfechtbar. An dem, was der Verstand versteht, kann der Verstand nicht rütteln. Im Zusammenhang damit wird man immer auch geneigt sein, das Unsinnliche mit dem Verstandesmäßigen, das Intelligible mit dem Intellektuellen zu identifizieren.

Auf die theoretische Unbezweifelbarkeit des Unsinnlichen kommt es jedoch, nachdem der Bann des hyletischen Sensualismus einmal durchbrochen ist, nicht mehr an. Wir dürfen beim theoretisch Verstehbaren nicht stehen bleiben, und zwar nicht nur deshalb nicht, weil uns allein die intelligibeln Zustände, nicht die theoretischen Sinngebilde als intelligible Gegenstände interessieren. Wir müssen

jetzt auch einsehen: es gibt Unsinnliches, das wir nicht mit dem theoretischen Verstand auffassen, und das trotzdem verstehbar oder intelligibel zu nennen ist, weil für den Akt, mit dem das Subjekt sich des Unsinnlichen bemächtigt, uns kein anderer, besser verständlicher Ausdruck zur Verfügung steht. So sind wir gezwungen, zu sagen, daß wir nicht nur Verstandesmäßiges verstehen, und daß das Intelligible nicht nur das Intellektuelle ist. Gewiß klingt das paradox, aber dadurch dürfen wir uns über die Sache, die wir meinen, nicht täuschen lassen.

Uebrigens ist es sogar mit dem paradoxen Klang nicht so schlimm bestellt, wie es zuerst scheinen könnte. Man spricht oft vom Verstehen eines Kunstwerks und meint damit nicht das theoretische Verständnis durch die wissenschaftliche Aesthetik, sondern das Verhalten des künstlerisch empfänglichen Menschen, mit dem er sich der künstlerischen Sinngebilde bemächtigt, wie Dichtungen, Musikwerke oder Gemälde sie ihm unmittelbar entgegenbringen. Bei solchem Verstehen braucht der Verstand keine wesentliche Rolle zu spielen. Die höchste Poesie enthält unter Umständen, theoretisch verstanden, sehr triviale Gedanken, und was wir an einer Melodie verstehen, muß eventuell sogar in Gegensatz zu allem Verstandesmäßigen gebracht werden. Verstehbar im Unterschied von wahrnehmbar sind wir also schon gewöhnt, auch außertheoretischen künstlerischen Gehalt zu nennen, und wir empfinden das als berechtigt, da er sich von der sinnlich wahrnehmbaren Realität des Kunstwerkes ebenso grundsätzlich unterscheidet, wie der theoretische Sinn eines wissenschaftlichen Satzes, den wir verstehen, von den sichtbaren oder hörbaren Worten, an denen er haftet, verschieden ist.

An diese üblich gewordene erweiterte Bedeutung von »verstehbar« knüpfen wir an, wenn wir das völlig unintellektuelle künstlerische Sinngebilde auch mit dem Fremdwort »intelligibel« bezeichnen und dann noch weiter gehen, um schließlich ganz allgemein alle Gegenstände, aus denen die anschaulich gegebene Welt besteht, in sensible und intelligible einzuteilen. Danach gehört das, was wir z. B. an einer Handlung als sittlich verstehen, ebenfalls nicht zum Sensiblen, sondern zum Intelligibeln. Hat doch schon Kant von einem »intelligibeln Charakter« gesprochen. Dabei war freilich der Zusammenhang mit metaphysischen Gedanken wesentlich, und von ihnen ist abzusehen, wo es sich um das Intelligible als das unmittelbar Verstehbare handelt. Aber das hebt den Sinn des Wortes »intelligibel« nicht auf. Wir müssen uns an den Gedanken gewöhnen, daß bereits

das Material, welches wir metaphysisch deuten, in seiner Unmittelbarkeit von allem sinnlich Wahrnehmbaren prinzipiell verschieden ist und insofern unter den Begriff des Verstehbaren oder Intelligibeln fällt, ohne daß es darum mit dem Verstande oder dem Intellekt aufgefaßt zu werden braucht. Besonders deutlich wird das in der religiösen Sphäre. Göttliches erschließt sich manchem Gläubigen ohne jede Verstandesbrücke, ja er glaubt eventuell daran, gerade weil es seinen Intellekt »absurd« anmutet. Trotzdem wird er es, falls er darauf überhaupt reflektiert, nicht zum sinnlich Wahrnehmbaren rechnen, sondern sagen, daß er es als unsinnlich »versteht«. Dementsprechend ist auch hier, solange wir an der Einteilung in sensible und intelligible Gegenstände festhalten, das Gebiet des Intelligibeln über das des Intellekts hinaus zu erweitern.

Doch sollten diese Beispiele von Gegenständen nur zur Rechtfertigung unseres Sprachgebrauches dienen. Im übrigen kommen, da bei der protophysischen Einstellung lediglich das Zuständliche am Verstehbaren oder Intelligibeln in Frage steht, die künstlerischen, ethischen und religiösen Sinngebilde nicht weiter in Betracht. Sie tragen einen eminent gegenständlichen Charakter und reichen als mannigfach geformte Gestaltungen nicht allein über alles Unmittelbare, sondern auch über alles Zuständliche weit hinaus. Wir achten im folgenden auf das Elementare und Ursprüngliche am Verstehbaren und suchen, um uns seinen ganzen Umfang zum Bewußtsein zu bringen, nach einer Feststellung dessen, was jede wache Minute unseres atheoretischen Lebens uns an Unsinnlichem, also nicht Wahrnehmbarem, sondern Verstehbarem und insofern Intelligibelm aufdrängt.

Dabei werden die sprachlichen Schwierigkeiten, die sich jeder Lehre vom Unsinnlichen entgegenstellen, noch größer werden als bisher, und es ist notwendig, daß wir auf sie ausdrücklich reflektieren, falls wir sie überwinden wollen.

Es gibt keine völlig adäquaten Bezeichnungen für das, was wir im folgenden meinen, und es kann sie aus naheliegenden Gründen nicht geben. Schon bei der Bildung eines allgemeinen Begriffs vom Zuständlichen in seiner Unmittelbarkeit hatten wir mit der Sprache zu kämpfen, deren Worte zum größten Teil nur auf Gegenstände passen. Noch schwerer muß es sein, vom Zuständlichen im Besonderen zu reden, und vollends fehlen die Ausdrücke, wenn es sich um Bezeichnungen für die verschiedenen Arten des Unsinnlichen und Verstehbaren in seiner Unmittelbarkeit handelt. Es besteht im praktischen Leben keine Veranlassung, auf sie zu achten,

und schon deshalb gibt es keine allgemein verständlichen Ausdrücke dafür, mit denen sie sich charakterisieren lassen. Wir suchen daher nach einem Umweg, der zum Ziel führt.

Der verstehbare Zustand taucht immer zusammen mit einer Wahrnehmung auf, an der er uns als an seinem Träger zum Bewußtsein kommt, und auf solche Wahrnehmungen weisen wir hin, wenn wir von dem Unsinnlichen reden wollen, das an ihnen haftet. Freilich wird sich das Unsinnliche auch dann meist nur als Gegenstand charakterisieren lassen. Wir sagen infolgedessen notwendig mehr, als wir protophysisch meinen. Aber das ist unbedenklich, sobald wir jedesmal ausdrücklich darauf reflektieren, daß allein das Zuständliche an den unsinnlichen und verstehbaren Gegenständen in Betracht kommen soll, die wir als Beispiele heranziehen, um an ihnen zum Bewußtsein zu bringen, wie umfassend das Gebiet des Intelligibeln sich darstellt. Vergessen wir diesen doppelten Vorbehalt wegen des sinnlichen Trägers und der Gegenständlichkeit des Unsinnlichen nicht, dann werden die folgenden Ausführungen vor Mißverständnissen geschützt sein, und jedenfalls bedeutet es keinen Einwand, falls behauptet wird, es sei in ihnen nicht ausschließlich vom verstehbaren Zuständlichen die Rede, sondern es klängen zugleich viele gegenständliche Vermittlungen aus den Sphären des Unsinnlichen und Sinnlichen mit an. Für unseren Zweck genügt es, wenn nur nach Abzug aller dieser Bestandteile noch etwas Unmittelbares in der Form der unsinnlichen Zuständlichkeit übrig bleibt.

Wenden wir uns, um das zu zeigen, im Interesse der Universalität unserer Darlegungen zunächst einem Gebiet zu, das von dem des atheoretischen Unsinnlichen, wie es in künstlerischen, sittlichen oder religiösen Gebilden zum Ausdruck kommt, möglichst weit entfernt liegt. Wir denken uns zu diesem Zweck in das Gewühl einer Großstadt versetzt. Unsere Sinne werden dort von Eindrücken geradezu bestürmt, und zugleich verknüpft sich mit nahezu allem, was das Auge und das Ohr wahrnimmt, etwas Unsinnliches, Verstehbares, Intelligibles. Nicht allein die Worte auf Plakaten und Firmenschildern, sondern auch die farbigen Signale und Lichtreklamen haben verstehbare Bedeutungen und erregen dadurch unsere Aufmerksamkeit. Dasselbe gilt von den verschiedensten Tönen, wie von dem Pfeifen der Eisenbahnen, dem Tuten der Automobile, dem Rollen der Räder, dem Heulen der Fabriksirenen usw. Das alles sind gewiß sehr »triviale« Gegenstände, und doch steckt in ihnen prinzipiell derselbe Dualismus von Sinnlichem und Unsinnlichem, den wir an dem Unterschied von Wort und Wortbedeutung klar machen konnten,

denn auch was wir hier erleben, erschöpft sich nicht im sinnlich Wahrnehmbaren. Es ist vielmehr zugleich verstehbar und weist damit über das Sensible ins Intelligible hinaus, so sehr es unsere Sinne erregen mag. Hier muß es daher auch unmittelbar Zuständliches in Fülle geben, das zum Intelligibeln gehört. Ebenso sicher aber ist: an unser theoretisches Verständnis und an unsern Intellekt wendet sich dies Intelligible nur zum Teil.

Dabei zu verweilen, haben wir jedoch keine Veranlassung. Ein kurzer Hinweis kann genügen. Wollen wir das Intelligible in seinem ganzen Umfang kennen lernen, so dürfen wir uns nicht auf Zustände beschränken, die an bewußt geschaffenen Gebilden der Kultur haften. Ja, diese haben als Beispiele sogar einen Nachteil, denn bei ihnen liegt der Gedanke besonders nahe, daß wir nicht das Unsinnliche in seiner Unmittelbarkeit, sondern die Absichten der Menschen »verstehen«, die uns damit etwas sagen wollen. Gerade davon aber ist hier zu abstrahieren. Wir kehren daher bei dem Versuch, das Intelligible in seiner Unmittelbarkeit auch dort aufzuzeigen, wo wir es nicht mit dem Intellekt auffassen, noch einmal zu den Worten und ihren Bedeutungen zurück.

Darauf, daß das Verstehbare an Worten nicht allein verstandesmäßig sein kann, wies schon die Tatsache der Dichtkunst in unzweideutiger Weise hin. Doch ist sie hier nicht weiter zu erörtern, da mit ihren Sätzen sich gegenständliche Sinngebilde verknüpfen. Wir halten uns an einzelne Wörter und beachten an ihnen das, was nicht bereits gegenständliche Bedeutung hat. Dann zeigt sich: wir verstehen unmittelbar Anrufe wie »Halt«, »Komm« und ähnliche Befehle, auch insofern sie sich an unsern Willen wenden, und ebenso Ausdrücke der persönlichen Zuneigung wie »Freund«, »Liebster« oder Beschimpfungen wie »Lump«, »Schuft«, insofern sie Gefühle der verschiedensten Art erregen. Gewiß ist bei ihrem Verständnis der Verstand beteiligt, aber das Verstehbare oder Intelligible richtet sich nicht an den Intellekt allein. Wir brauchen vollends nur eine Seite eines Wörterbuchs zu lesen und darauf zu achten, was an verstehbarem Unsinnlichem uns dabei zum Bewußtsein kommt, dann werden wir leicht merken, wie groß das Gebiet des Intelligibeln ist, das nicht mit dem Verstand verstanden wird, und welche Fülle von außertheoretisch verstehbaren Zuständen es gibt, die sich jeder sinnlichen Wahrnehmung entziehen.

Doch auch mit dem Hinweis hierauf ist erst ein kleines Gebiet des Unsinnlichen gekennzeichnet, das wir meinen. Lediglich deshalb haben wir wieder Wortbedeutungen vorangestellt, weil an ihnen

der unsinnliche Charakter auch des atheoretischen Intelligibeln am leichtesten zum Bewußtsein kommt. Es ist unbedingt gewiß, daß die Wortbedeutung nicht mit dem Wortbild oder dem Wortklang zusammenfällt, und daß wir daher bei ihrem Verstehen auch im Gebiet des Atheoretischen unsinnliche Zustände unmittelbar erleben. Hat man aber einmal an diesem besonderen Fall gelernt, das unbezweifelbare außertheoretische Intelligible zu sehen, dann wird man es auch an anderen Gegenständen in seiner von allem Sinnlichen prinzipiell verschiedenen Eigenart bemerken. So hat die menschliche Stimme einen verstehbaren Klang, d. h. sie ist nicht bloßer Klang, sondern mit dem akustischen Eindruck verknüpft sich ein Intelligibles, das ihr Bedeutung verleiht. Das menschliche Antlitz zeigt verstehbare Linien, d. h. es ist mehr als ein optisches Bild. Die Bewegungen des Auges, das Runzeln der Stirn, das Zucken der Mundwinkel und ebenso das Schütteln des Kopfes, das Winken der Hand, die Haltung der ganzen menschlichen Gestalt, das alles sind nicht bloß wahrnehmbare Anschauungen, sondern zusammen mit dem Sensibeln tritt überall ein Unsinnliches auf, das zum Intelligibeln gehört, und auch bei seinem Verständnis braucht der Verstand keine wesentliche Rolle zu spielen. Nicht minder sind Tastempfindungen, die von einem Händedruck, einem Streicheln, einem Kuß stammen, Träger verstehbarer oder intelligibler Zustände. Ja wir dürfen, ohne noch andere Beispiele heranzuziehen, wohl sagen, daß uns nicht viel »Menschliches« bekannt ist, dessen unmittelbare Zuständlichkeit rein sensibel und nicht zugleich irgendwie intelligibel wäre.

Sind wir aber hiermit am Ende? Gewiß nicht. Mit dem Menschlichen ist die Grenze des Verstehbaren und damit der unsinnlichen Zustände noch lange nicht erreicht. Der Anblick von Tieren oder Pflanzen zeigt ebenfalls nicht selten etwas, das über alles Wahrnehmbare hinausführt. Hier kann man gewiß geneigt sein, die Grenze an verschiedenen Stellen zu ziehen. Doch darf man nicht meinen, das Intelligible höre in der kulturfreien Welt stets mit dem L e b e n auf, so daß die »tote Natur«, wie wir sie unmittelbar anschauen, unverständlich und bloß sinnlich bleiben müsse. Wer das glaubt, läßt sich durch »psychologische« U m d e u t u n g e n des Zuständlichen verwirren, die dessen Unmittelbarkeit aufheben und es unmöglich machen, das Intelligible in seinem ganzen Umfang zu bemerken. So wird z. B. gesagt, wir lebten in Illusionen, wenn wir annehmen, die unbeseelte oder gar die unbelebte Natur sei verstehbar, denn wir legten dann etwas Seelisches in sie hinein, das es in ihr gar nicht gäbe.

Derartige Gedanken einer psychologistischen »Weltanschauung« sind sorgfältig fernzuhalten, wo es sich um die protophysische Aufweisung des Intelligibeln handelt. Illusionen werden erst möglich mit Rücksicht auf vermittelnde Konstruktionen oder Deutungen, denen wir das Verstehbare unterziehen und damit seine Unmittelbarkeit zerstören. Irrtümer über das Intelligible können erst entstehen, wo Theorien darüber aufgestellt sind. Das Intelligible selbst dagegen, das wir in seiner Unmittelbarkeit intuitiv erfassen, liegt diesseits von Wahrheit und Irrtum aller dieser Theorien oder, wenn man will, auch jenseits, und es ist in seiner unmittelbar verstandenen Zuständlichkeit noch völlig illusionsfrei. Als unsinnlich bleibt es schon deswegen bestehen, weil ein bloß sinnlicher Zustand sich gar nicht in der Weise deuten ließe, daß wir uns über ihn Illusionen hinsichtlich seines unsinnlichen Charakters machen könnten. Wie sollte ein rein sensibler Stoff uns zu der Meinung verleiten, wir verständen daran etwas, wenn es gar nichts unmittelbar Verstehbares daran gibt? Nehmen wir das Wort »intelligibel« weit genug, und beschränken wir uns auf das Zuständliche, dann können wir alles dessen als eines Intelligibeln völlig sicher sein, was wir zu verstehen glauben. Mißverständnisse sind in diesem Gebiet noch ausgeschlossen, oder ganz unmißverständlich ausgedrückt: auch das Mißverstehen bleibt immer ein Verstehen, und wo überhaupt etwas verstanden wird, da gibt es auch Verstehbares oder Intelligibles.

Wer das eingesehen hat, wird daher zustimmen müssen, wenn wir sagen: nicht allein mit Worten oder Stimmen oder Ausdrucksbewegungen beseelter und belebter Wesen ist Unsinnliches oder Intelligibles unmittelbar verknüpft. Nein, auch »wenn der Sturm im Walde braust und knarrt, die Riesenfichte stürzend Nachbaräste und Nachbarstämme quetschend niederstreift, und ihrem Fall dumpf hohl der Hügel donnert«, erleben wir unmittelbar Unsinnliches, das wir verstehen. Für jeden, der nicht psychologisch verbildet ist, leuchtet so in allen Teilen der Welt eine Fülle des Intelligibeln auf, und wir sind auch längst daran gewöhnt, es zum Ausdruck zu bringen, wenn wir davon reden, daß der Wind uns lau umschmeichelt, die Quelle lieblich murmelt, der Fels trotzig starrt, das Gewitter düster droht, die Woge sanft rauscht, das Meer ruhig atmet, der Mond uns freundlich anblickt, die Wolken hastig daran vorübereilen, die Sonne majestätisch am Himmel emporsteigt oder die Sterne still erhaben durch die fühllos kalte Winternacht glänzen. In solchen Sätzen mögen viele Illusionen oder Mißverständnisse, die auf falschen Deutungen des Verstandenen beruhen, mitklingen. Aber sie klingen

nur mit und sind nicht etwa das Einzige, was da an Verstehbarem gemeint ist. Ja, das rein zuständliche Unsinnliche, das wir in diesen Fällen falsch deuten und dann mißverstehen, bleibt davon völlig unberührt. Das trägt einen unbezweifelbar intelligibeln Charakter und ist für sich betrachtet ebensowenig sinnlich wahrnehmbar wie der verstandesmäßig verstehbare theoretische Sinn eines Satzes der Wissenschaft.

Was die Philosophie des Unmittelbaren mit all diesem intelligibeln »Material« theoretisch anzufangen vermag, wenn sie es wissenschaftlich vergegenständlicht, ist eine andere Frage. Zunächst galt es, das Unsinnliche als Stoff oder als Weltinhalt in seiner Zuständlichkeit zum Bewußtsein zu bringen, damit klar wird, wie hilflos der hyletisch-sensualistisch orientierte Intuitionismus der Totalität unserer Intuitionen oder Erlebnisse gegenübersteht.

Noch genauer den Umkreis des Verstehbaren in seiner Zuständlichkeit aufzuzeigen, ist nicht notwendig. An ein Ende kämen wir dabei doch nicht, denn weit mehr, als sich mit Worten sagen läßt, wird an verstehbaren Zuständen unmittelbar anschaulich erlebt. Es dürfte schwer sein, in unserm individuellen Bewußtsein eine Lage zu konstatieren, die völlig frei von Intelligiblem ist, und es bedarf jedenfalls erst der ausdrücklichen Besinnung auf das, was in den komplexen Zuständen unserer Erlebnisse zum rein sinnlich Wahrnehmbaren, also absolut Unverständlichen gerechnet werden kann. Der Grund dafür liegt nahe. Nur das in jeder Hinsicht Bedeutungslose ist rein sinnlich. Auf solche Zustände aber zu achten, haben wir als »lebendige« Menschen keine Veranlassung. Unsere Aufmerksamkeit wendet sich allein dem zu, womit irgendeine Bedeutung sich verknüpft, und da gibt es dann stets auch etwas, das wir irgendwie verstehen. Man könnte freilich denken, es müsse umgekehrt das Sinnliche aufdringlicher sein als das Unsinnliche, von dem manche Philosophen nichts wissen wollen. Wie wäre es denn sonst möglich, daß man das Unsinnliche so oft übersieht? Aber wird es in Wahrheit von vielen übersehen? Nur Dogmatiker des Sensualismus und Psychologen, die sich durch ihre Theorien den unbefangenen Blick verbaut haben, können, weil sie das Unsinnliche für sinnlich oder gar für psychisch halten, die Eigenart seiner ursprünglichen Zuständlichkeit verkennen. Wer vorurteilslos in die Welt schaut, muß finden, daß gerade das Verstehbare das eigentlich »Aufdringliche« ist, denn erst das irgendwie mit Bedeutungen Verknüpfte vermag sich uns überhaupt aufzudrängen. Bedeutungen aber sind stets mehr als bloß sinnlich. So dürfen wir

sagen, daß wir überall in einer Welt leben, die nicht allein sensibel, sondern zugleich intelligibel ist.

Vielleicht wird man trotzdem unsere Darstellung des unsinnlichen Gebietes sehr unbefriedigend finden. Sie lasse, kann man sagen, das Verstehbare als vereinzelt, fragmentarisch, ja zerrissen erscheinen, und das widerspreche seinem Wesen. Wenn irgendwo, so gäbe es im Intelligibeln Einheit, Ganzheit, Ordnung, Zusammenhang. Kann man das bestreiten?

Für den mundus intelligibilis ist das gewiß zutreffend. Doch darf man nicht vergessen, daß wir in der Protophysik mit ihrer besonderen Einstellung uns noch am Anfang befinden. Wir wollten lediglich das Zuständliche im Verstehbaren nach seiner Primitivität zum Bewußtsein bringen, wie es verknüpft mit Wahrnehmbarem sich uns auf Schritt und Tritt kund tut, und da konnten wir allein von willkürlich aufgegriffenen Einzelheiten reden, wie sie hier und dort auftauchen und wieder verschwinden. Es schadet unter diesen Umständen nichts, wenn wir sozusagen den Wald des Intelligibeln vor intelligibeln Bäumen nicht sehen. Der überschauende Blick, der die Teile zum Ganzen zusammenfaßt, ist nicht das, worauf es jetzt ankommt. Die Bäume stehen in Frage, aus denen der Wald besteht. Ja sogar das ist noch zuviel gesagt, da Bäume immer schon Gegenstände sind. Nur daß überall irgendein Unsinnliches so unmittelbar verstanden wird, wie wir Sinnliches unmittelbar wahrnehmen, war zu zeigen, und weil das zuständliche Unsinnliche sich für unser Bewußtsein stets mit Sinnlichem verknüpft, mußte bei der Beschränkung auf seinen Anblick das Verstehbare oder Intelligible ebenso fragmentarisch und zerrissen erscheinen wie das Wahrnehmbare oder Sensible in seiner Unmittelbarkeit.

Allerdings, die Philosophie hat sich davor zu hüten, daß sie nicht Charakteristika der sinnlichen Gegenstände kritiklos auf Unsinnliches überträgt. Das wird sogar von entscheidender Wichtigkeit bei der wissenschaftlichen Erforschung der intelligibeln »Welt«. Aber solange wir im Zuständlichen bleiben und von aller Vermittlung so weit wie möglich absehen, dürfen wir trotzdem behaupten, daß die Gebiete des Sinnlichen und des Unsinnlichen beide in ihrer Totalität für die bloße Anschauung nichts anderes als »Gewühl« sind. Vielleicht freilich bekommt schon dies Wort für beide eine verschiedene Bedeutung, sobald wir näher zusehen. Vielleicht stecken in den allerelementarsten unsinnlichen Zuständen bereits Einheiten und Zusammenhänge, die jeder Auflösung in ihre Elemente, wie wir sie beim Sinnlichen vollziehen, spotten, aber sobald wir von der

Gesamtheit der unsinnlichen Zustände in ihrer Unmittelbarkeit reden, bleibt ihr mit der Gesamtheit der unmittelbar wahrgenommenen sinnlichen Zustände dennoch der Mangel an Ordnung und Zusammenhang gemeinsam. Die Fülle dessen, was sich uns als unmittelbar verständlich aufdrängt, ist ein Haufen oder ein Aggregat. Es sind gewissermaßen nur intelligible Fetzen, die uns da zum Bewußtsein kommen. Auf sie aber wollten wir uns hier beschränken, weil von der Wissenschaft gerade sie oft übersehen werden. So gewiß wir noch keinen gegliederten mundus sensibilis von Gegenständen vor uns haben, wenn wir nur wahrnehmen, ebenso gewiß darf von keinem gegliederten mundus intelligibilis die Rede sein, wenn wir lediglich zuständliches Unsinnliches verstehen. Um das, was wir das intelligible Gewühl nennen können, zum Bewußtsein zu bringen, haben wir absichtlich von den heterogensten Bestandteilen des unsinnlichen Gebietes durcheinander gesprochen. Erst nachdem das geschehen und so die Unmittelbarkeit und Unableitbarkeit auch der unsinnlichen hyle herausgestellt ist, kann die Frage auftauchen: wie wird aus dem Gewühl des Verstehbaren eine intelligible Welt, ein Kosmos der unsinnlichen Bedeutungen oder Sinngebilde?

* * *

Nur bis zur Klarlegung dieses Problems einer Philosophie des Unmittelbaren sollte der Gedankengang geführt werden. Die Antwort auf die gestellte Frage gehört in einen anderen Zusammenhang. Wenige Worte sind über sie noch zu sagen, damit die Bedeutung der Problemstellung klar wird.

Von vornherein wiesen wir darauf hin, daß je mehr an Stoff wir intuitiv erfassen oder erschauen, desto größere Sorgfalt auf die Ausbildung der Begriffe und Konstruktionen zu verwenden ist, die geeignet sein sollen, das Wesentliche in der Fülle des unmittelbar Gegebenen wissenschaftlich zu beherrschen, und es versteht sich wohl von selbst, daß die Methode, die vom intelligibeln Gewühl zur Erkenntis der intelligibeln »Welt« führt, eine andere sein muß als die, mit welcher die Wissenschaft sich des Sensibeln begrifflich bemächtigt, um zur Erkenntnis der Sinnenwelt vorzudringen. Ohne Formen und Prinzipien gibt es keine Wissenschaft. Das bloße Schauen führt auch gegenüber dem Intelligibeln, falls man sich nicht willkürlich, also unwissenschaftlich, auf bereits vorwissenschaftlich geformte verstehbare Einzelheiten beschränkt, zu einem unübersehbaren Chaos. Welche Formen und Prinzipien brauchen

wir, um der Eigenart des Intelligibeln bei seiner Erkenntnis gerecht zu werden? Muß nun doch die Metaphysik heran, falls nicht mehr protophysisch allein das Zuständliche zu konstatieren ist, sondern es sich um den Kosmos der unsinnlichen Gegenstände handelt? Darüber wird durch die prophysische Besinnung noch nichts ausgemacht. Oder sollte es gelingen, dem Intelligibeln empirisch, nämlich von seiten der psychischen Akte beizukommen, mit denen wir es erfassen, und wäre also von einer »verstehenden Psychologie« die intelligible Welt, womöglich »exakt« mit Hilfe von Experimenten und jedenfalls auf Grund einer Erforschung der erfahrbaren sinnlich seelischen Wirklichkeiten, aufzubauen? Oder führt keiner dieser beiden Wege zum Ziel, und läßt sich vielleicht zeigen, daß das Wesentliche in allen verstehbaren Bedeutungen oder Sinngebilden ein »Wert« ist, der unsinnlich »gilt«, so daß allein eine systematisch durchgeführte Philosophie der Werte imstande sein wird, in das intelligible Gewühl Ordnung und Zusammenhang zu bringen? Das sind Fragen, die sich unmittelbar an die Aufzeigung der Problematik des unsinnlichen Weltstoffes anschließen.

Doch wie sie auch beantwortet werden mögen, auf jeden Fall hat die Wissenschaft nicht allein über das bloße Schauen hinaus zur Bildung von Begriffen vorzudringen, sondern wenn sie zugleich Philosophie, d. h. Wissenschaft vom Weltganzen sein will, darf sie sich auch nicht auf die Formen und Prinzipien der psychophysischen Sinnenwelt beschränken. Sie wird sich vielmehr so zu gestalten haben, daß sie den Titel: de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis verdient. Das ist das Thema der immer wieder zu schreibenden »Inauguraldissertation« in jeder »Schule«, welche den Anspruch erhebt, eine philosophische Schule zu sein. Das Problem, das in diesem Thema steckt, durch Hinweis auf die unmittelbar anschauliche Fülle des Intelligibeln ein wenig anders zu formulieren, als es sonst geschieht, war der Zweck dieser Zeilen.

Das Problem der nationalen Musikgeschichte.

Von

Gustav Becking (Erlangen).

Geschichte schreiben ist keineswegs eine rein wissenschaftliche Angelegenheit. Ganz abgesehen von der umstrittenen Frage, woher der Historiker die Wertmaßstäbe zur Beurteilung der geschichtlichen Erscheinungen nehmen solle, entspringt ja schon die Problemstellung der historischen Werke durchaus nicht immer ausschließlich wissenschaftlicher Kalkulation. Immer wieder greifen neue Zeiten Probleme auf, die — rein wissenschaftlich betrachtet — in dem bis dahin vorhandenen Wissensschatz gar nicht als »Lücke« empfunden waren. Oftmals, bei äußerlichen Anlässen, ist die Ausbeute gering; geht dagegen die Hinwendung mit der allgemeinen Blickrichtung der neuen Zeit parallel, liegen also die bewegenden Ursachen im Charakter dieser Zeit tief gegründet, so darf man hoffen, daß sich dem Sehen-mit-neuen-Augen auch bisher unbeachtete Gebiete erschließen werden.

Wenn nun neuerdings allerorten — zumal in Deutschland — ein starkes Interesse für die Nationaltypen, für das Charakteristisch-Deutsche, das Charakteristisch-Französische, das Englische usw., aufkommt, so gilt es zu fragen, ob hier etwa Probleme verborgen sind, deren Lösung durch eine höhere Notwendigkeit als durch äußeren Zwang gefordert wird. Gewiß liegt es ja nur nahe, daß der Deutsche — während man in England gewissermaßen nach einem reichen, aber etwas unbekömmlichen Mal mit H. G. Wells' »Outline of History« über Mäßigkeit diskutiert — nach dem erschütternden Erlebnis, nicht verstanden zu werden und nicht zu verstehen, nun alle Kraft an die Klärung der offenbar undurchsichtigen und abgründigen Nationaltypen, zunächst einmal des eigenen, setzt und die Forderung erhebt, Geschichte zu schreiben um der Erkenntnis des Nationalen willen, die daraus fließt. Den Einblick in

das dunkle und doch so wichtige Gebiet sucht man natürlich am liebsten dort zu gewinnen, wo die Völker ihr Wesen am unmittelbarsten und unabhängig von international geltenden wirtschaftlichen Umständen zu bekunden scheinen: in der philosophischen und künstlerischen Betätigung. Vollends die Musik gilt als besonders günstiges Angriffsfeld. Es bildet sich eine ganze Literatur um das Thema »Deutsches Wesen in der Musik«, das auch von historischen Werken als Ausgangspunkt gewählt wird.

Aber so wichtig die Erkenntnis der Nationaltypen auch sein mag, ein eigentlich historisches Problem ist damit nicht gegeben, handelt es sich doch gerade um unzeitliche Faktoren, mit denen die Geschichte als mit Konstanten zu rechnen hat. Es ist daher zu überlegen, ob der allgemeine Drang zur völkisch und landschaftlich begrenzten Geschichte, hier im besonderen in der Musikgeschichte, wirklich nur aus dem aktuellen Interesse an den Nationaltypen erwächst, oder ob ihm wahrhafte, echt historische Probleme zugrunde liegen, die uns, auch ohne daß wir sie ausdrücklich kennen, immer wieder in den Bann ziehen.

Die wenigen allgemeinen Geschichtsdarstellungen von wissenschaftlicher Bedeutung, z. B. die Oxford History of Music, sind im Grunde international eingestellt, wenn die Verfasser auch, wie Karl Wilhelm Ambros, feines Verständnis für die nationalen Eigenheiten zeigen, oder wie Hugo Riemann, mit sichtlichem Stolz bei dem sogenannten Uebergang der musikalischen Hegemonie auf Deutschland verweilen. Deutlicher noch zeigen merkwürdigerweise die Werke, welche ausschließlich deutsche Musikgeschichte behandeln, den internationalen Grundgedanken. Schließt man diejenigen aus, denen die nationale Begrenzung nur eine Frage der Stoffbeschränkung bedeutet, so bleiben die aus Freude an den historischen Geschicken des Deutschtums unternommenen Darstellungen, und gerade in ihnen spürt man oft die Wirkungen einer Art geheimer Gewissensbisse: die Verfasser sind im Grunde von der Unlösbarkeit der internationalen historischen Beziehungen überzeugt und tragen daher stets das Bewußtsein mit sich, durch alleinige Berücksichtigung eines Landes die vielverschlungenen, über die Grenzen hinweggesponnen Fäden gewaltsam und ohne rechten Grund immer wieder zu zerschneiden. Wenn diese Verfasser das bunte Gewebe der europäischen Musikentwicklung an sich vorübergleiten lassen, so halten sie gewissermaßen die nationalen Leitfäden, die sich senkrecht und gerade durch das Gewebe hindurchziehen, in der Hand. Und von rechts und links kommt die Fülle der international verlaufenden Fäden heran, kreuzt sich mit

den Längsfäden, bildet mit ihnen Knoten und Maschenwerk und verläßt wieder nach links und rechts die Hände der Historiker, während zugleich immer neue Beziehungen auftauchen und verschwinden. Der Forscher, der an dieses Bild eines allgemein-europäischen Geschichtsteppichs glaubt, wird sich hinsichtlich des nationalen Elements zwei Aufgaben stellen: er zeigt an, wie es konstant bleibt, wie es manchmal verdunkelt wird, dann wieder hervorbricht, wie es sich trotz aller Einflüsse von außen in seiner Eigenart behauptet. Und ferner wird er sich bemühen, die Verdienste des von ihm gewählten Volkes im Rahmen des ganzen Geschichtsteppichs festzustellen; er wird untersuchen, welche Fäden etwa hier original entstehen und wieder nach außen hin Einfluß gewinnen, und er wird alles daransetzen aufzudecken, wie die fremden eindringenden Elemente in die nationale Richtung hineingezogen und in diesem Sinne verarbeitet werden.

Dazu ist ja, vor allem in der deutschen Musik, Gelegenheit genug; das Problem der Beeinflussung durch andere Nationen steht hier während des ganzen Geschichtsablaufs im Vordergrund. Von den historischen Anfängen an, da der musikalische Schatz der christlichen Kirche mit seinem römischen, byzantinischen, ja syrischen Erbe bei uns eingeführt wird, durch die Periode hindurch, da die Nachbarn den gewaltigen Bau der fränkisch-burgundisch-niederländischen Tonkunst errichten und uns zudem englische Einflüsse vermitteln, bis hin in die italienische Zeit mit ihrem späteren starken französischen Einschlag, ja durch das 19. Jahrhundert hindurch bis auf die neueste Klaviermusik, die sich in ihren fortschrittlichen Tendenzen an französische, russische und englische Muster anschließt, — während dieser langen, weit über ein Jahrtausend zu verfolgenden Entwicklung hören die internationalen Rezeptionen nicht auf, und sie unterlaufen nicht nur so nebenher, sondern sind durchweg mit den wichtigsten Erscheinungen verknüpft und haben daher Anspruch auf eingehende Berücksichtigung.

Für die anderen, hier in Frage kommenden Länder Europas tritt das Problem der Rezeption wohl etwas mehr zurück als in den zentral gelegenen, die, wie Deutschland-Oesterreich oder auch die Niederlande, immerfort und in besonderem Maße internationalen Ausdehnungsbestrebungen ausgesetzt waren. Auch ist gewiß die Aufnahme fremden musikalischen Gutes bei den einzelnen Völkern unter ganz verschiedenen Umständen vor sich gegangen und hat zu verschiedenen Folgen geführt. Während beispielsweise die Absorption der burgundischen Musik durch Italien, die im 16. Jahrhundert zum

Abschluß kommt, den glanzvollen Aufschwung des italienischen Barock einleitet, so hat umgekehrt die rücklaufende Welle der bodenständigen niederländischen und englischen Tonkunst schweren Schaden zugefügt, Frankreich dagegen, das ihr einen Lulli verdankt, fand sich stets äußerst glücklich mit ihr ab; in Deutschland endlich dauerte die Auseinandersetzung zwar übermäßig lang und wurde zuletzt quälend, aber es kam durchweg zur Verarbeitung des Eingeführten, das sich als sehr fruchtbar erwies. Jedoch, wie nun auch immer die Rezeptionen verlaufen sein mögen, zeigen sie nicht Eines gemeinsam? Daß nämlich die nationale Musikgeschichte auf Schritt und Tritt abhängig ist von Faktoren, die aus irgendwelchen ausländischen Konstellationen entsprungen über die Grenze hereindringen, hier zwar im nationalen Sinn verarbeitet werden, aber doch zu den hier bereits herrschenden Zuständen in keinerlei organischem Zusammenhang stehen und die Einheit der nationalen Geschichte also jedesmal mit jähem Ruck durchbrechen? Muß der Historiker sich nicht mit dieser Lückenhaftigkeit zufriedengeben oder aber, wie Ranke, von der nationalen zur allgemeinen Geschichte übergehen?

Die internationale Betrachtungsweise ist bekannt. Der Weg von der Gotik zur Renaissance — auf dem man allerdings der Musik des burgundischen Kulturkreises nicht gerecht wird — und weiter durch die Hexenküche des Barock hindurch ins Jahrhundert der Formen hinein zur sogenannten klassischen Epoche hin und darüber hinaus durch eine allgemein-europäische Romantik und die vielen anderen Strömungen des 19. Jahrhunderts bis in die Hexenküche der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart — dieser Weg wird zu oft beschritten, als daß er noch gewiesen zu werden brauchte. Die abendländischen Völker erscheinen, von ihm aus betrachtet, als eine große Familie und nehmen die kulturellen Strömungen, die sich nacheinander durch die ganze Gemeinschaft hinziehen, je nach ihrer Eigenart auf und verarbeiten sie, wenn sie überhaupt dazu imstande sind, in einer eigenen Weise. Das Nationale bedeutet in diesem Bilde nur Färbung; Renaissance, Barock, Romantik, alle treten sie auch einmal deutsch gefärbt auf. Und hat man nur erst die deutsche (oder andere nationale) Farbe in ihrem Wesen erkannt, was ja keine eigentlich historische Aufgabe ist, so scheint damit das Rätsel der nationalen Kunst- und Musikgeschichte gelöst zu sein. Denn nur nationale, aber nicht organisch-historische Einheitlichkeit darf man von ihr verlangen.

Vor allem ist es die Stilgeschichte, die diese Auffassung der Musikgeschichte als eines aus den mannigfachsten internationalen Fäden gesponnenen Teppichs, der nur mit Gewalt in nationale Streifen zerschnitten werden kann, begünstigt. Sie folgt ja den in buntem Wechsel anscheinend irrational von einem Lande zum anderen schwirrenden Stileigentümlichkeiten und Formen und legt diesen vielfach schwer erklärlichen Bewegungen mit Vorliebe die bekannten großen europäischen Stilströmungen als Träger unter. Ihr Boden ist der internationale. Die Entwicklung einer Form, etwa der Sonate, oder auch Einzelerscheinungen, wie das Eindringen des venezianischen Barock in Deutschland, lassen sich gar nicht anders behandeln. Und so hat sich die Stilforschung auch durchaus berechtigterweise jenen Geschichtsbegriff gewählt, mit dem sie arbeiten kann. Fehler entstehen erst, wenn man diesen nur für den einzig möglichen, »wahren«, hält, eine Gefahr, die heute, da die stilkritischen Methoden einen großen Aufschwung genommen und sich allgemein durchgesetzt haben, besonders nahe liegt.

Das Bild vom Teppich beruht im Grunde auf einer naiv realistischen Anschauung vom Wesen des musikalischen Kunstwerks überhaupt. Dieses werde, sagt man, aus vielen, international zusammenkommenden Fäden geknüpft. Dabei gilt als selbstverständliche Voraussetzung, daß die Fäden, die im einen Lande abgesandt werden, auch dieselben seien, die im anderen ankommen. Monodie, nimmt man an, sei gleich Monodie, in Florenz wie in Königsberg, bei Caccini gleich wie bei Heinrich Albert, und man übersieht dabei gern, daß solche übernommenen Formen nicht lebendige, fertige Kunstwerke mit einem festen, unverrückbaren Sinn sind, sondern Mittel von bunter Vieldeutigkeit, anwendbar zu den allerverschiedensten Zwekken. Unschwer ergeben sich die mannigfachen Möglichkeiten ein und derselben Form, wenn man stilistisch und formal ähnliche Tonwerke von allerlei Herkunft einmal — unter vorläufiger Ausschaltung der Frage nach Verarbeitung und Weiterbildung — nur daraufhin analysiert, w a r u m denn der Komponist zur Verwendung gerade dieser Form gegriffen hat, was er von ihr erwartete, was er überhaupt mit ihr wollte.

Ungemein lehrreich ist da die deutsche Rezeption des italienischen Barock. Keines der Elemente dieses Stils kehrt mit seinem originalen Sinn in Deutschland wieder: weder die Chromatik, die noch zu Lebzeiten Palestrinas die klaren Linien des eben gewonnenen klassischen Acapella-Stils wieder verschwimmen ließ und die — mag sie auch mit theoretischen Versuchen über das griechische Tonsystem zusam-

menhängen — ursprünglich von romantischer Einstellung, vom Streben nach Aufgehen im Erlebnis, zeugte — noch die Dynamisierung der Form, wie sie alsbald in dem virtuosen Drange, das Tonstück einem beherrschenden Bewegungsprinzip dienstbar zu machen, von den Venetianern durchgeführt wurde. Auch das bedeutsame Problem der Florentiner Monodisten, den ganzen Ausdruck des Satzes, der bisher verschiedene, obligat geführte Stimmen gebraucht hatte, nunmehr in eine Stimme zu verdichten und diese bis ins einzelne von der Textdeklamation abhängig zu machen, hat den Deutschen jener Zeit nie vorgelegen, schon allein weil die Vorbedingungen fehlten. Und als dann das verdrängte Stimmengerüst, seiner strukturellen Bedeutung beraubt, als Generalbaß und Rahmen für die monodischen Ausdrucksbilder oder als Hintergrund für melodische Entfaltung wieder an Boden gewann, da war es nur natürlich, daß man diesseits der Alpen zu der neuen Erscheinung kein rechtes Verhältnis hatte und sie mehr als technische Errungenschaft behandelte. Hier standen doch ganz andere Aufgaben im Vordergrund und das zeigt sich selbst da, wo sich die deutsche Freude an festlichem Gepränge mit den Glanz- und Prachtoffenbarungen eines Gabrieli nahe berührt. Man halte die Chromatik Marenzios gegen das »Mirabile mysterium« des Jacob Handl oder man blicke auf das religiöse Kernproblem der Kunst Heinrich Schütz', des ersten Deutschen, der alle Elemente des südlichen Barock in sich aufgenommen hat, und es wird deutlich werden, wie wenig weit die Gemeinsamkeiten, die durch den Gebrauch gleicher Mittel bedingt sind, reichen.

Vor solcher Betrachtung löst sich die vermeintliche Identität des Uebernommenen mit dem Original (die für die Stilgeschichte zurecht besteht) bald auf. Selbst typisch gewordene, längere Zeit unverändert gebrauchte Formen wechseln ihren Sinn, je nachdem man sie mit den Augen des einen oder des anderen Komponisten sieht. So bedeutet im 19. Jahrhundert die Sonate dem einen ein Maximum an Geschlossenheit, dem anderen bietet dieselbe Sonate Gelegenheit, Themen und Sätze lose aneinanderzureihen, oder sie verliert gar ihren originalen Sinn ganz und sinkt zur bloßen Formel herab, deren Verwendung schon an sich Gewähr für eine gewisse klare und wirksame Anordnung gibt, so daß der Epigone nicht mehr zu erwerben braucht, um zu besitzen. Es erfordert also größte Vorsicht, will man aus dem Vorkommen der gleichen Stileigentümlichkeiten und Formen Schlüsse auf ein gleiches Kunstwollen der Komponisten ziehen. Gewiß geht von den deutschen Klassikern, zumal von ihren Instrumentalformen, ein starker Einfluß auf das Ausland aus, aber

aus dieser Tatsache folgt beileibe noch nicht, daß es damals irgendwann ein internationales, allgemein-europäisches Zeitalter der »Klassik« gegeben hätte. Denn auch hier übernahm man nur, was in der Richtung des eigenen Strebens lag, und das eigentlich »Klassische« suchte man weder, noch ahmte man es nach.

Gerade im internationalen Verkehr sind starke Umdeutungen des originalen Sinnes bei Uebernahme der als Gemeingut herumschwirrenden Formelemente besonders häufig. Entsteht bei einem Volk aus innerem Bedürfnis heraus eine neue Möglichkeit des musikalischen Ausdrucks, das Lied etwa oder das musikalische Drama oder eine bisher ungebräuchliche Art, Ton und Wort miteinander zu verbinden, so kann es natürlich nicht ausbleiben, daß die Nachbarvölker sich die Errungenschaft zunutze machen, auch wenn sie selbst aus eigener Problematik zu einer solchen Entdeckung nie gelangt wären. Was dort Ergebnis einer organischen Entwicklung und höchstes Bedürfnis war, wird hier zur willkommenen Bereicherung, mit der man nach Herzenslust schaltet. Der Hauptnachdruck fällt dabei auf die Herzenslust des Uebernehmenden, die wenig Berührungspunkte mit den Problemen zu haben pflegt, die zur Entstehung der betreffenden neuen Erscheinung führten. So verwendet Heinrich Albert die Florentiner Monodie; aber er ist weit davon entfernt, etwa die spezifische deutsche Lösung des Caccinischen Programms zu geben. Auch, wenn der Nachahmende nicht in dieser Weise als glücklicher Finder auftritt, sondern als Suchender, als Unzufriedener, von Haus auszieht, wie etwa die fortschrittlich gesinnten, französierenden Zeitgenossen Bachs oder wie Richard Wagner, so trägt er doch das nationale Erbe, das ihm durch seine Geburt zugefallen ist, mit sich: seine Fragen, sein Streben, seine Probleme, und die leiten ihn wieder bei der Auswahl des Fremden, dem er sich anschließt. Mag er sich auch der höchsten Objektivität bewußt sein, er kann doch nicht umhin, mit eigenen Augen zu sehen und — als Produzierender wenigstens — seinem daheim gewachsenen Wollen zu folgen.

Es genügt also für unsere Einsicht in diese Frage nicht, wenn die nationalen Typen bestimmt und als durch die Geschichte konstant bleibende Faktoren erkannt sind, und auch der Nachweis, ob es einem Volke gelungen sei, die ausländischen Einflüsse schließlich im eigenen Sinn zu verarbeiten, reicht nicht aus; das jeweilige Eindringen der fremden Elemente bliebe ja ein Rätsel, vor dem die Forschung stets wieder kapitulieren müßte. Es gilt vielmehr, unter Ueberwindung des einseitigen Bildes vom Teppich tiefer zu blicken

auf das Kunstwollen und die Kunstanschauung, wie sie die Komponisten in ihrem musikalischen Werken niedergelegt haben. Dann rücken die Angehörigen des gleichen Volkes zu einer Gruppe zusammen, die nationale Geschichte verliert das Lückenhafte und zeigt sich als sinnvolle organische Einheit. Denn in jeder nationalen Entwicklung erfolgt mit dem Wechsel der Generationen auch eine innerlich gesetzmäßige Abfolge der Probleme.

Der Forschung bietet sich hier ein weites, bisher spärlich bebautes Feld. Ein Umstand aber macht die Arbeit darauf besonders anziehend: Der Suchende stößt bald auf deutliche Parallelitäten. Es scheint in der Tat, als müßten gewisse grundlegende musikalische Probleme in jeder nationalen Geschichte aufs neue durchlaufen werden, ganz unbeschadet davon, ob die Nachbarvölker bereits eine Lösung angegeben haben. So unterscheiden sich zwar, wie ich an anderer Stelle nachzuweisen versucht habe, Italiener, Franzosen und Deutsche grundsätzlich durch ihre national-konstante Rhythmusbehandlung; alle drei Völker beginnen jedoch in gleicher Weise die Geschichte ihrer Kunstmusik mit einem primitiven, in breitem dynamischen Strome ungebrochen dahinfließenden Rhythmus und gehen nach langer Entwicklung zum Prinzip des innerlich stark differenzierten, durchgebildeten, individuell erfüllten Einzelschlags über. Die Frage taktmäßiger oder anscheinend taktmäßiger Ordnungen spielt in diesen Prozeß nicht hinein, ist aber nicht identisch mit jenem Grundproblem des Rhythmischen. Der Umschwung nun vom »alten« zum »neuen« Rhythmus, mit dem auch andere umwälzende Veränderungen verbunden zu sein pflegen, geht in Italien während der musikalisch leider noch so wenig wiedererhellten Renaissance in dem langen Zeitraum zwischen Trecentisten und Monodisten vor sich, bei Palestrina ist er bereits erfolgt. England gelangt um 1600 mit den Virginalisten, Frankreich ein Jahrhundert darnach mit Couperin und Rameau an diese Stelle. In den Niederlanden liegt die gesamte große Musik vor dem Uebergang, der erst nach Sweelinck eintritt. Abgesehen von Rußland, das noch heute beim ungebrochenen Rhythmus zu verharren scheint, vollzieht Deutschland die entscheidende rhythmische Reform zuletzt, indem es vom Prinzip des 17. Jahrhunderts, dem dynamischen Strome, der noch durch Bachs Werke fließt und auf dem sich auch die norddeutschen Aufklärer und Mannheimer Stürmer und Dränger lustig tummeln, fortschreitet zum gefaßten, beherrschten Schlag Haydns.

Die »klassischen« Zeiten der Völker — so nennt man ja vielfach die nach dem rhythmischen Umschwung anbrechenden Perioden —

ähneln sich also nicht nur durch Größe und Glanz und durch gewisse richtunggebende Bedeutung für die weitere Entwicklung der nationalen Kultur, sondern sie entspringen sogar stets der gleichen historischen Konstellation und haben immer wieder eine breite gemeinsame Basis. Jede dieser Epochen muß denselben Komplex grundlegender Probleme, in dem das rhythmische nur ein einzelnes, äußerlich gefaßtes ist, noch einmal durchmachen. Ist die Lösung dann erfolgt, und ist bei einem Volk auf dem neuen Boden eine große »klassische« Musik erwachsen, so scheint die Rückkehr zu vorklassischen Zuständen ausgeschlossen. Mag auch später die Sehnsucht nach der alten Zeit mit ihrem ungehemmt dahinfließenden musikalischen Strom noch so stark werden, mag man wieder zurückwollen vom klassischen Herrschaftsprinzip, das nun als Last und als Herrschenmüssen empfunden wird, man wird diesem Verlangen nur durch historische Einstellung und durch Pflege primitiverer Musik nachkommen können. So mochte England nach Purcell das vitale Phänomen Händel, Deutschland nach Wagner die ungebrochenen Russen ins Land rufen und daneben sich erneut der breiten Gebundenheit Bachs hingeben, Befreiung vom klassischen Erbe trat damit nicht ein, die alte Weltanschauung kehrte nicht wieder. Man kann sich ganz in die Rezeption flüchten, in der Produktion gibt es kein Zurück.

Die Klassik teilt die nationalen Geschichtsabläufe, sie bildet eine Stufe, die man nur hinauf, nicht hinab schreitet, und die auch nicht verfrüht erklommen werden kann: niemals wird ein Volk, das noch nicht bis zu ihr vorgedrungen ist, durch die Nachbarn mit hinaufgeschleift. Sprunghaftes Vorrücken scheint unmöglich. Zwar werden die deutschen Zeitgenossen von der französischen Klassik stark beeinflußt, aber nicht im Sinne des Klassischen, einer großen Gehaltskunst; eine solche war ja der deutsche Barock von Schütz bis Bach im höchsten Maße; Formalismus und Formenvirtuosität vielmehr dringen ein und zersetzen bald den gehaltenen Stil der breiten Gebundenheit im Sinne des Rokoko. Freilich bereitet nun das Halbjahrhundert der Formen die Klassik der Wiener Meister vor, aber es strebt doch erst fort vom Barock und hat sich in seiner inneren Problematik noch nicht recht von ihm losgemacht. Und so hat die französische Klassik das Entstehen der deutschen vielleicht erleichtert, herbeigeführt hat sie es aber ebensowenig wie die schon früher zu uns gedrungene Palestrinakunst oder die Musik des Merry Old England es vermocht haben.

Hier liegen die tieferen Gründe für die in der Geschichte immer wiederkehrenden Mißverständnisse bei der Uebernahme fremden Gutes: dem rezipierenden Volk fehlen die Organe für die ursprüngliche Problematik der eingeführten Erscheinung, manchmal vielleicht infolge seiner nationalen Veranlagung, fast immer aber deshalb, weil der Uebernehmende historisch »n o c h nicht so weit« oder »s c h o n darüber hinaus« ist.

Die Klassik bildet keineswegs die einzige nachweisbare Stufe im Ablauf der nationalen Musikgeschichten; nur wird sie und ihre Umgebung in der nach oben und unten unabsehbaren Reihe vorläufig wohl am bequemsten zugänglich sein. Wenn sich auch ihre Einflüsse stets als besonders nachhaltig erweisen, so dauert ihre eigentliche Herrschaft doch nirgends lange, und sie hat als repräsentative Komponisten immer nur ganz wenige große Meister aufzuweisen. Alsbald ist man ihrer hohen Anschauung nicht mehr fähig, es folgt die Flucht vom Gestaltenwollen ins Erlebenmüssen, der Uebergang vom beherrschten, überlegten rhythmischen Schlag zum freischwingenden, von innen heraus getriebenen, haltlosen: die Romantik. Auch sie währt nicht so lange wie ihre Einflüsse. Wie in Deutschland so verliert sie auch bei ihrem früheren Auftreten in anderen nationalen Entwicklungen den eigentlichen Sinn; eine große neue Stufe, in der die zerflossenen rhythmischen Kräfte aufs neue gesammelt und zu gedrängtestem Ausdruck gesteigert werden, löst sie ab, in Deutschland durch die Neudeutschen, in England durch Purcell, in Florenz durch die expressive Monodie vertreten.

Die Stilgeschichte kann solchen Problemen nicht gerecht werden. Was sie in gleicher Weise Barock nennt, tritt ja in den Musikgeschichten Italiens, Frankreichs und Deutschlands in völlig verschiedenen, einander geradezu entgegengesetzten Bedeutungen auf, in Italien zunächst mit durchaus n a c h k l a s s i s c h e m Charakter. Die Bewegung beginnt mit deutlicher Hinwendung zum Romantischen; das klassische Ideal als Ganzes wird aufgegeben, nur einzelne schon früher vorhandene Elemente werden, jedoch ohne Zusammenhalt durch das klassische Herrschaftsprinzip, in neuer Ordnung ins Unermessliche hinaufgetrieben. Erst spät, aber desto begieriger greift Deutschland nach dem dargebotenen Schatz. Grundlage des Stils und unbestrittene Selbstverständlichkeit war hier seit der glänzenden Haslerzeit jene sichere Selbstgewißheit, die bisweilen — bei den Epigonen des Kirchenliedes z. B. — zur Freude am Naheliegenden und zur Flachheit ausarten konnte, die aber anderseits noch die eine Konstante in der Kunst Johann Sebastian

Bachs bildet. Der expressive Barockstil gab nun die Aufschwungsmöglichkeit hinzu, die desto höher hinaufführen konnte, je fester das Fundament war. So wird das rhythmisch-harmonische Grundgerüst Bachs durch das freie, barocke Linienspiel bisweilen erstaunlich weit von seiner ursprünglichen, einfachen Anlage abgedrängt, so weit, daß man wohl eine rein lineare Konstruktion der burgundischen Gotik vor sich zu haben meinen könnte, setzte sich nicht jene fest aneinander geschlossene, sicher vorausbestimmte Grundlage immer wieder kraftvoll durch. Das eben bedeutete ein Vorrecht der deutschen Meister dieser Zeit: sie konnten als Vorklassiker den verfeinerten, hochentwickelten barocken Ausdruck verbinden mit einer Kunst von ganz ursprünglicher Haltung und Gewalt, die noch nicht durch das klassisch-menschliche Medium hindurchgegangen und in ihrem Kern ebenso ungebrochen war wie ihr Rhythmus.

Eine dritte Möglichkeit endlich erreichte der Barockstil in Frankreich. Hier wurden seine Elemente gar einer Klassik dienstbar gemacht, und sie erfüllten willig auch diese Rolle. Die Entwirrung solcher, durch die Ueberschneidung verschiedener Systeme bewirkter, Sachlagen wird der Stilgeschichte, die ja notwendigerweise an der Identität der Formen festhalten muß, nicht gelingen können, ebenso wie jede international eingestellte historische Betrachtung — mag sie auch Verständnis haben für konstante Nationaltypen — vor dieser Aufgabe versagen muß. Hier gilt es, die organische Einheit der nationalen Geschichte zu erfassen. Die Grundlage einer solchen: ein sinnvoller, lückenloser, undurchbrechlicher Ablauf allereinfachster Probleme, scheint in der Musikgeschichte in der Tat nachweisbar zu sein. Von dem aktuellen Interesse an den Nationaltypen aber darf man erhoffen, daß es die Blicke hinlenkt auf diesen Komplex wahrhaft historischer Fragen, der einer Erörterung so dringend bedarf.

Notizen.

Es kann dem Philosophen nichts Erfreulicheres begegnen, als wenn eine Einzelwissenschaft sich Rechenschaft über Sinn und Artung ihres Gegenstandes, über die allgemeineren Gesetzlichkeiten ihrer Methode von selbst unmittelbar in ihrer eigenen Arbeit zu geben unternimmt, doppelt erfreulich, wenn keine andere Absicht als eben das eigene Geschäft gründlich zu besorgen, den Fachwissenschaftler zu Ueberlegungen veranlaßt, die Aufschluß über Denken und Gegenstand geben. Die Sprachwissenschaft steht nun seit den Tagen Platons in so naher, heute wieder neu entdeckter Verwandtschaft zu philosophischen Disziplinen, daß sich regelrechte Grenzgebiete auszubilden scheinen.

In diesem Zusammenhange sei auf die Schriften eines Sprachforschers aufmerksam gemacht, der dem Logos in seiner vollen Bedeutung, der Sprache als Vehikel des Geistes, eine selten treue, nachdenkliche Mühe gewidmet hat. Ueber die fachliche Arbeit Ernst Lewys, die im Sinne Humboldts der möglichst reinen Erfassung der Individualität des so entfernten finnisch-ugrischen Sprachtypus gewidmet ist — eben ist seine »Tscheremissische Grammatik«[1]) erschienen — steht mir kein Urteil zu. Aber zerstreut und versteckt finden sich auch hier allgemeine Einsichten in das Wesen der Sprache, wie in den früher erschienenen allgemeinen Abhandlungen, die um so bemerkenswerter sind, als L. von dem Zweifel in die Anwendbarkeit allgemeiner Gesichtspunkte auf geistige Individualität sehr stark erfüllt ist und sich das Allgemeine beinahe mit Widerstreben vom Stoffe — der Sache und der auf sie gerichteten Forschung mit ihren Widersprüchen — aufdrängen läßt. In der Hillebrandtfestschrift[2]) erweckt er die Lehre W. v. Humboldts von der überaus großen Bedeutung der Sprachmischungen zu neuem Leben durch den Nachweis der — man möchte sagen — völkerpädagogischen Tatsache, daß erst erheblich nach der Völkermischung sich deren Einfluß in der Sprache zeigen kann. In der Winklerfestschrift[3]) fühlt er höchst

1) Leipzig 1922, Haessel.

2) Beiträge zur Sprach- und Völkerkunde, Festschrift gewidmet Alfred Hildebrandt zu seinem 60. Geburtstage von seinen Breslauer Schülern. Halle a. d. S. 1913, S. 110.

3) Breslau, Priebatschs Buchhandlung i. K. 1920, S. 13.

behutsam nach einer dem allgemeinen Sprachtypus eigentümlichen Gruppierung der Kasus vor und eröffnet grade durch die äußerste systematische Zurückhaltung die weitesten Ausblicke auf wichtige Gesetzmäßigkeiten der Bedeutungsverknüpfung. Im 42. Bande der Zeitschr. f. rom. Philologie (1922, S. 71) wird aus dem Französischen zu dem Unterschiede von Abstrakt und Konkret wesentliches beigebracht. Aus der neuen Grammatik erwähne ich die erkenntnispsychologisch höchst bemerkenswerte Selbstbeobachtung des Verfassers: er zeigt an den Transkriptionen des von den russischen Gefangenen Gehörten — es handelt sich besonders um den Satzakzent, der bei einem Wiederholenlassen unrettbar verloren geht —, wie durch die eigene Vertrautheit mit der zu beobachtenden Sprache die reine Empfänglichkeit vermindert wird, wie sofort — oft nur vermeintlich — Gewußtes sich über und zwischen das Wahrgenommene schiebt. Man mag ermessen, in wie vielen Fällen dieser hier beschriebene »einfache« Vorgang ähnlich das in einer Sprache Gemeinte in das eigene Meinen umbiegen mag, wenn schon in dem Erfassen des Lautlichen die Eigentätigkeit sich die Gegebenheit zurechtdenkt. Solche Erwägungen sind für die Theorie der Sprache von höchstem Werte; sie zeigen, daß gegenständliche Theorie und bewußte Praxis auf einer Linie liegen.

Julius Stenzel.

Im Jahre 1914 begann der Verlag von B. G. Teubner Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften zu veröffentlichen, und zwar zunächst als zweiten Band eine Reihe von Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion, die — in den Jahren 1891 bis 1904, zumeist im Archiv für Geschichte der Philosophie, erschienen — von Georg Misch unter dem Titel »Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation« zusammengefaßt wurden. Der Krieg hat die Herstellung der weiteren Bände verzögert; erst 1921 folgte als vierter Band die Jugendgeschichte Hegels nebst anderen Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus, besorgt von Hermann Nohl, und im vorigen Jahre der von vielen Seiten sehnlichst erwartete erste Band mit dem Wiederabdruck der so lange Zeit auf dem Büchermarkte fehlenden Einleitung in die Geisteswissenschaften, mit Unterstützung von Arthur Stein herausgegeben von Bernhard Groethuysen. Die Schüler des großen Geisteshistorikers setzen ihrem Meister das würdigste Denkmal, indem sie die reiche Ernte seiner Arbeit einsammeln und dem Leser dadurch ermöglichen, in all den vielen Bruchstücken den gewaltigen Plan eines Ganzen zu erkennen, der, aus einheitlicher Schau ergriffen, nur deshalb keine volle Durchführung finden konnte, weil die Maße eines Menschenlebens dafür zu klein waren. Denn nicht weniger als die Gesamtentwicklung des europäischen Geistes zur Anschauung zu bringen war das letzte Ziel, das Dilthey vor Augen schwebte, und das zu errei-

chen er in seiner Einleitung einen mächtigen Anlauf nahm. Weil er das Bild des Ganzen immer vor sich sah, konnte er jede Gestalt der Geistesgeschichte, so liebevoll er sich auch in ihre geringsten Züge versenkte, zugleich in die weitesten Zusammenhänge hineinstellen, und diese, nur ihm eigene, Intuition und Analyse in sich vereinigende Methode macht das Anziehende und Bedeutende seiner historischen Arbeiten aus.

Vergleicht man die Art des Diltheyschen Forschens und Darstellens mit derjenigen anderer Philosophiehistoriker, so fällt sogleich als ihr unterscheidendes Merkmal der visionäre Scharfsinn auf, mit dem er in das Innere des schöpferischen Prozesses einzudringen und das hinter aller Begriffs- und Systembildung pulsierende Leben festzuhalten weiß. Dilthey hört nicht so sehr (mit Simmel zu reden) das Herz der Begriffe, als vielmehr das der Menschen klopfen und versteht es, diese Herztöne zum Klingen zu bringen. Er führt uns an die Quellen des Erlebens heran, aus denen das Denken entspringt, er weiß die dunklen Schächte, in denen die Gestalten der Systeme sich bilden, zu erhellen. Deshalb wendete er sich mit Vorliebe der Jugendgeschichte der Denker zu, und es sind wohl nicht bloß die äußeren Ursachen schuld daran, daß wir von ihm nur eine Darstellung des frühen Hegel und des frühen Schleiermacher besitzen. Gerade jene Perioden des Lebens, in denen der Gedanke sich noch nicht ausgeformt hat, sondern erst zum Lichte drängt, in denen das Erlebnis noch das Uebergewicht hat über die Kraft, es systematisch zu verdichten, locken ihn an; in der Fähigkeit, diese Perioden nachzuerleben, den ersten Schritten des noch tastenden Geistes nachzugehen, bewährt sich die Meisterschaft seines Könnens. —

So verdanken wir ihm die erstmalige Aufzeichnung des Weges, den der junge Hegel zurückgelegt hat, ehe er sich reif genug fühlte, seine Stimme in der Oeffentlichkeit zu erheben. Auf seine Anregung hin hat Hermann Nohl die aus den Jahren 1793—1800 stammenden Handschriften der Berliner Bibliothek, die bis dahin nur auszugsweise bekannt waren, 1907 herausgegeben und sich dadurch ein bleibendes Verdienst um die Hegel-Forschung erworben [1]. »Hegel hat nichts Schöneres geschrieben« — so urteilt Dilthey in seiner schon vor Nohls Veröffentlichung am 23. Nov. 1905 in der Akademie verlesenen und 1906 zum Drucke gebrachten Jugendgeschichte Hegels (Ges. Schr. IV, 68). Nicht wenigen mag durch diese wunderbare Darstellung der Zugang zu dem späteren Werke Hegels neu eröffnet worden sein. Denn leichter als das in dem schweren Panzer seiner dialektischen Methode sich bewegende System, das nur dem eindringlichsten Studium sich erschließt, können die noch im Zustande flüssigen Goldes dahinrauschenden Jugendgedanken, in denen Hegel damit ringt, den Gehalt des Christentums mit dem Idealbilde der griechischen Volksreligion auszusöhnen, das Gemüt des heutigen Lesers

1) Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, herausg. v. H. Nohl. Tübingen, J. C. B. Mohr 1907.

ergreifen; ja mit Staunen muß dieser Leser den Eindruck gewinnen, daß der als intellektualistisch und rationalistisch verschrieene »Panlogist« als Jüngling dem, was die moderne »Lebensphilosophie«, der moderne Intuitionismus erstrebt, viel näher gestanden hat wie irgendein anderer Denker jener Epoche; daß für den jungen Hegel Erlebnis und Gedanke noch untrennbar eines sind, und daß alle Kraft des Begreifens bei ihm nur darauf gerichtet ist, sich das unmittelbar im Gemüte erfahrene Leben zum Verständnis zu bringen, — gipfelt doch die werdende Metaphysik des einsam mit sich Ringenden und nur für sich Schreibenden in einem Begriffe, für den er kein anderes Wort zu prägen weiß, als eben das Wort: Leben. »Hegel bestimmt den Charakter aller Wirklichkeit durch den Begriff des Lebens«, so faßt Dilthey das Resultat seiner Analyse zusammen (ebda. IV, 138).

Unnachahmlich feinsinnig und zartfühlend legt Dilthey die Fäden auseinander, die sich in dem Gewebe dieser Handschriften durchschlingen; wie wohl noch keinem Biographen vor ihm gelingt es seinem Auge, das Persönlichste und das Sachlichste, das Individuellste und das Allgemeinste zusammen zu schauen und wechselseitig zu erleuchten, gelingt es seinem stilistischen Takte, das Unaussprechlichste zum Ausdruck zu bringen. Die leisesten Schwingungen der Seele weiß er zu erlauschen, ihre tiefsten Geheimnisse zu erraten, ohne je den Ueberblick über die zusammenwirkenden objektiven Mächte des Geschehens zu verlieren. »Wie könnte man nun dieses Verhältnis zwischen dem philosophischen Genie, der literarischen Umgebung, die auf es wirkte, der historischen Lage, unter der es stand, ganz aussprechen!«, ruft er einmal aus (ebda. 56), — wem aber, so könnte man anfügen, war es mehr gegeben, als ihm, dieses Unmögliche zu vollbringen? Und dies vielleicht gerade deshalb, weil er sich bewußt ist, jenes Verhältnis g a n z nicht aussprechen zu können, weil er mit jener scheuen Ehrfurcht und Andacht an den großen Menschen herantritt, die nie vergißt, daß Leben — wie der junge Hegel einmal sagt — ein heiliges Geheimnis ist. Alles, was Dilthey schreibt, ist geradezu von einer Art Frömmigkeit dem Genie gegenüber getragen: das Genie gilt ihm ebensoviel, ja mehr, wie das geniale Werk.

In eine Untersuchung über die Richtigkeit der von Dilthey den Jugendschriften gegebenen Auslegung einzutreten ist hier nicht der Ort. Nur allgemein mag gesagt sein, daß Dilthey überall dort, wo er sich in die geschichtlichen Verflechtungen der Gedankenmotive hineinfühlt und die Tiefen des Erlebens zu eröffnen sucht, sein Bestes leistet. Die Grenze seines Verstehens beginnt dagegen dort, wo er die problem- und systemgeschichtliche Aufgabe angreift. Dies zeigt sich deutlich in den jetzt aus dem Nachlasse veröffentlichten Bruchstücken, in denen Dilthey es unternommen hat, die Entwicklung Hegels über die Periode der Jugendschriften hinaus bis in die Berliner Zeit hinein zu verfolgen (ebda. 191 ff.). Er vermag sich nicht eigentlich in den Standpunkt des systematischen Denkens

zu versetzen und von ihm aus den Wahrheitsgehalt der Prinzipien und der Methode zu prüfen oder auch nur zur sachgemäßen Darstellung zu bringen, weil seine Art anzuschauen und zu verstehen immer eine nur-historische bleibt. »Jedes metaphysische Genie drückt eine Seite der Wirklichkeit, die so noch nicht erblickt worden war, in Begriffen aus. Ihm geht diese Seite auf im metaphysischen Erlebnis« (ebda. 55). Hinter diesen Worten verbirgt sich ein Bekenntnis: daß nämlich ein metaphysisches System nur als Ausdruck des Erlebnisses, das ihm zugrunde liegt, angesehen werden dürfe; es womöglich aus dem Erlebnis heraus nachzubilden, ist Diltheys höchstes Ziel.

Daher kann es ihm nicht gelingen sich in den »allgemeinen Sachverhalt, (ebda.), den der Denker ergriffen« hat, als solchen, losgelöst von den biographisch-subjektiven Quellen der Entstehung des Werks, zu versenken; für ihn als Historiker gibt es sozusagen diesen allgemeinen Sachverhalt gar nicht, für ihn gibt es nur das Werk, in dem sich das persönlicheErlebnis ausspricht. Diese Betrachtungsweise kann zu Ergebnissen gelangen, die sich demjenigen, der lediglichBegriffsgeschichte treibt, nicht darbieten; aber sie kann ohne Zweifel der Intention des Denkers nicht gerecht werden, weil sie den Wert der Leistung nicht nach dem ihr eigenen Maßstabe zu beurteilen vermag. Sie stößt auch für sich selbst auf unübersteigliche Schranken; denn sie muß das ursprüngliche metaphysische Erlebnis, das ihr als solches nicht unmittelbar gegeben ist, aus den Schriften heraus, deren Sachgehalt sie andererseits wieder aus dem Erlebnisse deuten möchte, rekonstruieren und kann es, da es eben ein m e t a p h y s i s c h e s Erlebnis ist, nirgendwo sonst erfassen.

Dilthey versucht jedoch diese Schranken zu durchbrechen; er begnügt sich nicht damit, den biographischen und geistesgeschichtlichen Hintergrund des Systems aufzudecken und aus ihm das System hervortreten zu lassen, sondern er erhebt den Mangel seiner Betrachtungsweise zum philosophischen Standpunkt. Weil er den Sachverhalt als solchen gar nicht zu Gesichte bekommt, leugnet er die Möglichkeit überhaupt, sich den metaphysischen Problemen gegenüber sachlich zu verhalten; daraus entspringt seine antimetaphysische Gesinnung, die lediglich der Widerschein seiner nurhistorischen Anschauungsart ist.

Dilthey ist seiner geistigen Veranlagung nach in erster Reihe Historiker, aber ihn beseelt eine unauslöschliche und unbefriedigteSehnsucht nach Metaphysik. Wenn er die Möglichkeit der Metaphysik leugnet, so tut er es aus dem allgemeinen Vorurteil seiner Zeit heraus, und weil er selbst die Fähigkeit nicht besitzt, die er dem metaphysischen Genie nachrühmt, »in unpersönlichem Verhalten den allgemeinen Sachverhalt im Erlebnis zu gewahren« (ebda. 55 f.), nicht aber, weil er kritische Rechenschaft über die Grenzen des Erkennens abzulegen vermag. So spricht er von der »großartigen Folgerichtigkeit«, mit der Fichte, Schelling und Hegel aus Kant heraus zu ihren Systemen gelangt sind (ebda. 202), ja er erklärt sogar aus-

drücklich, Hegels »Bedenken gegen eine besondere Erkenntnistheorie trifft in der Tat den Zirkel, in dem diese befangen ist« (ebda. 233), schränkt aber diesen Satz sogleich dahin ein, daß diese Bedenken nur »für den Standpunkt Hegels« berechtigt seien (ebda. 234). So zeigt sich in der Beurteilung der Sachleistung überall ein Schwanken, das aus der Unsicherheit der eigenen Stellungnahme den Problemen gegenüber erwächst. Der Glanz der positiven Wissenschaften verdunkelt ihm die metaphysische Denkarbeit, deren Eigenwert er doch andererseits instinktiv fühlt und ehrt.

Daher bieten die hinterlassenen Bruchstücke, so reich auch sie an tiefen Blicken sind, und so überraschend treffsicher sie in mancher Hinsicht das Wesentliche hervorheben, doch kein einheitliches Bild. Gewiß hätte, wie der Herausgeber bemerkt, der Lebende an seinen Ausführungen noch vieles gebessert, aber der Aufgabe, die dieser Teil der Darstellung des Hegelschen Denkens stellt, wäre er doch nicht gewachsen gewesen. »Eine Monographie über Hegel wird einmal zu zeigen haben . . .«, so fängt ein Abschnitt dieser Bruchstücke an (ebda. 212), — in der Tat, diese Monographie bleibt auch jetzt noch Zukunftsarbeit, so wertvoll der Beitrag ist, den Dilthey zu ihr geliefert hat. —

Die Einleitung in die Geisteswissenschaften, die den ersten Band der Schriften füllt, gehört ihrerseits bereits der Geschichte an, und zwar in dem doppelten Sinne, daß ihre epochemachende Bedeutung von niemandem bestritten wird, ihre Methode und ihre Resultate dagegen heute niemandem mehr genügen können. Zwar ist der Impuls, den Dilthey durch sie der Forschung gegeben, noch nicht erschöpft; aber es ist deutlich geworden, daß die von Dilthey in dem ersten, systematisch begründenden Buche aufgewiesenen Probleme von ihm keiner Lösung entgegengeführt worden sind. Das Verdienst seiner Ausführungen soll nicht geschmälert werden; Dilthey hat hier als erster nachdrücklich gegen die Vorherrschaft der naturwissenschaftlichen Methoden Front gemacht und die Autonomie der Geisteswissenschaften zu wahren gesucht. Aber die Mittel, mit denen er den Kampf führt, sind unzulänglich. Man darf sagen, daß Dilthey sich dessen selbst bewußt gewesen ist; das erste Buch enthält nur eine Einleitung in die Einleitung, es will die erkenntnistheoretische Grundlegung nicht selbst geben, sondern nur ihre Notwendigkeit ins rechte Licht rücken, ihr Programm aussprechen (vgl. Ges. Schr. I, 116 ff.); die Ausführung ist der große Fragmentist schuldig geblieben, — dem ersten Bande ist kein weiterer nachgefolgt. Zwar hat Dilthey (wie auch die aus dem Nachlasse abgedruckten Zusätze zur Einleitung beweisen) immer von neuem danach gestrebt, seine systematischen Gedanken auszuformen; über Ansätze ist er jedoch nicht hinausgekommen.

Dilthey will die Autonomie der Geisteswissenschaften begründen, und zwar auf zwiefache Weise. Einmal will er im Gegensatze zu Psychophysik und Psychophysiologie eine Psychologie ins Werk setzen, die nicht wie jene erklärend und

konstruierend, sondern beschreibend und zergliedernd vorgeht. Das geistige Leben läßt sich nicht dem Naturbereich zugehörig denken, Tatsachen wie Wille, Selbstbewußtsein, Freiheit setzen der Naturerkenntnis Grenzen; diese Grenzen kann auch eine Metaphysik nicht überschreiten, wohl aber lassen sich die »Formen des geistigen Lebens« (ebda. 32) durch Typenbegriffe bestimmen. Eine solche deskriptive Psychologie ist »die erste und elementarste unter den Einzelwissenschaften des Geistes« (ebda. 33). Um ihre Beziehung zu den übrigen Geisteswissenschaften aufzuklären, ist aber zweitens eine erkenntnistheoretische Grundlegung notwendig, welche zugleich das Verhältnis der in den positiven Geisteswissenschaften (der Rechts- und Staatswissenschaft, der Theologie, der Nationalökonomie usw.) verwendeten Begriffe zur historischen Wirklichkeit aufzuhellen hat. Diese Wirklichkeit setzt sich nämlich nicht nur aus menschlichen Handlungen zusammen, sondern in ihr verwirklichen sich Kultur-Systeme wie Religion, Kunst, Wirtschaft, sowie Willens- und Zweckzusammenhänge wie Staat und Recht: das historische Geschehen läßt sich daher nicht nur als ein konkreter Kausalzusammenhang auffassen, sondern es muß zugleich aus dem »System der Werte und Imperative« verstanden werden, »das in dem Verhältnis des Menschen zu dem Zusammenhang seiner Aufgaben angelegt ist« (ebda. 89).

Beide Ideen, die einer beschreibenden Psychologie und die einer Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften, sind bekanntlich nach Dilthey von anderen Denkern aufgenommen und verarbeitet worden. Die Husserlsche Phänomenologie, die Rickertsche Geschichtslogik, die Sprangersche Lehre von den Lebensformen haben zwar andere Wege eingeschlagen als die von Dilthey gewiesenen; sie haben aber die in seiner Einleitung zuerst gesehenen Probleme weiter verfolgt und eigenartigen Lösungen entgegengeführt. Das Verdienst Diltheys liegt in der Auflockerung des Bodens und in dem Ausstreuen entwicklungsfähiger Keime; wenn es ihm auch nicht vergönnt war, die Aufgabe zu leisten, deren Notwendigkeit er deutlich fühlte, so gehört er doch zu den Entdeckern und Pionieren. Er hat in einer Zeit, die jeder Vertiefung in metaphysische Gedanken abhold war, die Fahne des echten philosophischen Streiters hoch gehalten und das Erbe vergangener größerer Epochen dem deutschen Geiste gerettet.

Die vorliegenden Bände der gesammelten Schriften zeichnen sich nicht nur durch die behutsame und sorgfältige Arbeit der Herausgeber aus, sondern auch durch die schöne Ausstattung, die der Verlag ihnen gegeben hat. Format, Druckspiegel und Papier erfreuen das Auge. So darf man die Hoffnung aussprechen, daß es den vereinten Kräften gelingen möge, ihr Werk bald zu vollenden. K.

Theodor Litt, Erkenntnis und Leben. Untersuchungen über Gliederung, Methoden und Beruf der Wissenschaft.

Hans Freyer, Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie (beide

Bücher: Leipzig, Berlin 1923, B. G. Teubner).

Die beiden Bücher von Litt und Freyer gehören innerlich zusammen. Zwei verschiedene, wiewohl einander stark beeinflussende Richtungen der Philosophie haben in dem letzten Menschenalter daran gearbeitet, ein philosophisches Verständnis der »Geisteswissenschaften« (oder der »Kulturwissenschaften«) zu gewinnen, die von Dilthey angeregte, um die Analyse des »Verstehens« bemühte einerseits, die von Windelband und Rickert vertretene methodologische, besser erkenntnis-teleologische anderseits. Litt und Freyer gehören wesentlich der Diltheyschen Richtung an, sind außerdem beide von Husserl beeinflußt. Während Rickert seine Gedanken sofort systematisch durchgestaltet hat, fehlt auf der anderen Seite noch ein gleichwertiger Aufbau; es blieb hier bei Einzeluntersuchungen, ja oft bei aphoristischen Aussprüchen. Litt und Freyer erstreben beide die notwendige systematische Durchführung in verschiedenen, aber nicht miteinander streitenden, sondern sich gegenseitig ergänzenden Arten: Litt wissenschaftstheoretisch, Freyer kulturtheoretisch. Es sieht nur im ersten Augenblick merkwürdig aus, daß Litt, der auf die lebensfernere Reflexion eingestellte, von einer lebensnäheren Frage, von dem uns alle bedrängenden Problem der Unlebendigkeit und Lebensbedeutung der Wissenschaft ausgeht, während Freyer rein auf Erkenntnis als solche sich beschränkt; denn in Wahrheit muß die Reflexion auf das Wesen der Wissenschaften ihr Verhältnis zum Leben immer im Auge haben, eine Analyse des Gegenstands der Wissenschaften kann dagegen die rein erkennende Einstellung als selbstverständliche Voraussetzung unbeachtet lassen.

Uebrigens liegt die Bedeutung von Litts Buch weniger in der Antwort, die er auf die Frage nach der Lebenswichtigkeit der Wissenschaft gibt, als in der Wissenschaftslehre als solcher. Während die Naturwissenschaften unmittelbar der wechselnden Tätigkeit des Subjekts gegenüberstehen, so daß hier diese wechselnde Tätigkeit als Leben erscheint und das Verhältnis von Wissenschaft und Leben, die technische Bedeutung der Wissenschaft problemlos ist, setzen die einzelnen (geschichtlichen wie systematischen) Geisteswissenschaften eine Strukturlehre des Geistes voraus. Die Geisteswissenschaften »verstehen«, die Strukturlehre erforscht die Voraussetzungen des Verstehens, die gemeinsame Geistes-Struktur. Ihr Mittel dabei ist die »ideierende Abstraktion« Husserls, d. h. eine Abstraktion, die nicht induktiv das gemeinsame Merkmal aus vielen Fällen findet, sondern die aus einer Anschauung deren wesentliche Struktur erschaut. Erst dieser Strukturlehre steht die »Kritik der Strukturlehre« gegenüber, die etwa der von Kant zuerst durchgeführten Kritik der naturwissenschaftlichen Vernunft entspricht. Die Strukturlehre ist formal; als allgemeine inhaltliche Grundwissenschaft steht ihr die Wertlehre zur Seite. Beide Grundwissenschaften sind gleich ursprünglich und wechselseitig aufeinander angewiesen, beide sind zentraler als die einzelnen Gei-

steswissenschaften. Aber sie bedürfen zu ihrer Ergänzung der Geisteswissenschaften, besonders der Geschichte, da ihr Allgemeines überall eine verständliche Besonderung fordert, die die auf Allgemeines gerichtete Forschung grundsätzlich nicht zu leisten vermag. Insofern dies in der Struktur wie im Werte begründet ist und in den entsprechenden Wissenschaften erwiesen wird, transzendieren diese sich selbst. Erst alle drei Richtungen zusammen machen eine Erkenntnis der Kultur möglich. Während in der Naturwissenschaft das Allgemeine sich vom Besonderen absondern läßt, daher Vorhersage möglich ist, handelt es sich auf geistiger Seite, im Verhältnis der Geisteswissenschaften zur Struktur- wie zur Wertlehre überall um Erfüllung des Allgemeinen durch ein von ihm her gefordertes, aber seiner Art nach von ihm verschiedenes Besondere. Für den Wert ergibt sich daraus »Identität der Intention und völlige Besonderheit des Erfüllungs-Erlebnisses«. Darum kann keine der Wissenschaften dem Leben, in dessen Einheit allein ihre Trennung und Vereinigung wurzelt, Zwecke setzen oder die Verantwortung für seine Entscheidungen abnehmen. Aber sie geben dem Leben Erinnerung und Selbstbewußtsein und erheben es dadurch auf höhere Stufe.

Das Programm, das Litts Buch aufstellt, trägt bereits den Beginn einer Erfüllung an vielen Stellen in sich; aber gerade der methodische Begriff, den Litt wie selbstverständlich anwendet, der der »ideierenden Abstraktion« bedarf noch eingehender Untersuchung. Zunächst scheint er nicht auf geisteswissenschaftliche Anschauung beschränkt zu sein: die Eigenschaften des geometrischen Raumes oder der Satz: »keine Farbe ohne Ausdehnung« werden doch wohl auch nicht durch Induktion gewonnen. Es müßte daher festgestellt werden, wie sich das von Litt für die geistige Sphäre behauptete Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen zur ideierenden Abstraktion verhält. Auch scheint gerade den Tatsachen des Geistes das isolierende Verfahren (die Einklammerung), diese Voraussetzung ideierender Abstraktion, nicht zu entsprechen — sie dürfte hier nur Hilfsmittel einer vorbereitenden Denkstufe sein und aufgehoben werden müssen. Das führt zu einem dialektischen Verfahren, dessen Notwendigkeit an verschiedenen Stellen von Litts Buche sich leicht zeigen ließe.

Es scheint, daß Freyer, obwohl nicht methodologisch eingestellt, dieser Einsicht näher kommt; wenigstens hebt er in den späteren Teilen seines Buches die Trennungen vielfach auf, die er anfangs setzen mußte. Er beginnt damit, die allgemeine ruhende Struktur jedes Stückes »objektiven Geistes« zu erforschen, stellt dann dieses Stück in den Prozeß des Verstehens, Schaffens, Sinnwandels ein und zeigt endlich, wie es seine Wahrheit erst im System gewinnt. Der objektive Geist, der sich in der Erdoberfläche, diesem »krausesten Palimpsest« überall bekundet, ist gekennzeichnet durch die Kategorie »Sinn«. Der Sinn ist das mit einem Zeichen Gemeinte und aus diesem auf Grund des Strukturzusammenhangs der menschlichen Seele Herauszulesende. Sinn

ist nicht an tatsächliches Verstehen gebunden, transzendiert die Akte des Verstehens, ist im Zeichen wie das Leben im lebendigen Körper. Aber nicht jeder Sinn führt zu objektivem Geist. Vielmehr ist zu unterscheiden zwischen physiognomischem und gegenständlichem Sinn. Während jede Gebärde ein Inneres ausdrückt, bedeuten nur die hinzeigenden und darstellenden einen Gegenstand. Auf diese erste Objektivation, die des intendierten Gegenstands, baut sich die zweite auf: das Zeichen löst sich von seiner Entstehung ab, wird objektiver Träger eines objektiven Sinnes. Endlich durch die dritte Objektivation trennt sich das Zeichen vom Leib, gewinnt dauernden, vom Wandel des Lebens und vom Wechsel der Generationen unabhängigen Bestand. Erst durch diese dritte Objektivation entsteht objektiver Geist. Die Seinsweise des objektiven Geistes ist die Form. Als Haupttypen der Formordnung zeichnet F. fünf aus: Gebilde, dessen Sinngehalt nicht über sich hinausweist; Gerät, dessen Sinngehalt Teilstück eines zwecktätig gerichteten Handlungszusammenhangs ist; Zeichen, dessen Bedeutungsgehalt auf einen außerhalb des Zeichens vorhandenen Gegenstand hinweist So-; zialform, deren Sinngehalt soziale Bezüge bilden; Bildung d. h. Erzeugung von sinnhaft geordneter Welt im Individuum.

Es gehört durchaus zum Wesen des objektiven Geistes, Prozeß zu sein. Zwar nicht eines bestimmten Bewußtseins, wohl aber verstehenden Seelenlebens überhaupt bedarf er zu seiner Realisierung. Das Verstehen ist daher zweipolig, der Sinn ist Kraftzentrum so gut wie das Subjekt. Alles Verstehen ist schöpferisch und ändert den objektiven Geist. Wie das Verstehen, so gehört das Schaffen zum Wesen des objektiven Geistes: er ist geschaffene Form. Auch im Schaffen ist die Welt objektiver Sinnzusammenhänge ebenso aktiv wie das Subjekt. Daher ist Merkmal echten Schaffens, daß das Geschaffene einleuchtet, daß seine Betrachtung zu dem Satze führt: »es klappt, es stimmt«. Der Begriff der »Bündigkeit«, in dem Freyer dies zusammenfaßt, beherrscht alles Schaffen. Vom Leben her gesehen ist alles Schaffen »opferhafte Spannungsobjektivation«. Während jeder bloße Lebensakt vom Subjekt übers Objekt ins Subjekt zurückführt (Typus: Nahrungsaufnahme) wird im Schaffen die Spannung des Subjekts objektiviert. Erst wenn man das verstehende Subjekt hinzunimmt, schließt sich der Bogen, das Werk wird im sozialen Prozeß »Gerät des Lebens«.

Aber Verstehen ist Schaffen, d. h. vom Sinngehalt des objektiv geistigen Gebildes her gesehen, Mißverstehen. Der Sinngehalt objektiv geistiger Formen ist eindeutig, ihre reale Existenz ist von Faktoren abhängig, die mit dem Rhythmus des sich notwendig wandelnden Lebens immer weniger übereinstimmen. In je tiefere Schichten der Sinngehalt verfolgt wird, um so mehr wächst diese Spannung; es tritt ein Sinnwandel, vielleicht eine Sinnentleerung, und, wenn diese nicht mehr ertragen wird, Formzertrümmerung, Revolution ein. Freyer spricht als allgemeine Formel aus, was an der Kulturkrisis der Gegenwart im

Großen sichtbar geworden ist; daher ist es kein Zufall, daß der vornehmste Deuter dieser Krisis, Simmel, ihm neben Dilthey Führer wurde.

Während Statik und Dynamik des objektiven Geistes in ziemlich weitem Umfang von Freyer wirklich geboten werden, ist die Systematik mehr gefordert, bleibt sie wesentlich Programm. Zwei Richtungen der Systematik sind deutlich: einerseits müssen die Weltanschauungen, durch ihr Zentrum, ihr weltanschauliches Apriori, begriffen und unterschieden, andrerseits die »Kultursysteme« im Sinne Diltheys (Kunst, Recht, Wissenschaft, Wirtschaft usw.) systematisch aus den wesentlichen Richtungen des Lebens abgeleitet werden.

Freyer erfreut durch Geradheit, Klarheit, Kühnheit des Denkens; daß nicht alles, was er aufstellt, schon begründet ist, daß z. B. seine »Kategorien« noch »rhapsodisch« aufgegriffen werden, ist bei dem Mangel eines Systems und einer (von F. selbst energisch geforderten) Logik der Geisteswissenschaften nicht zu verwundern. Es wird entscheidend sein, ob er die Selbstbesinnung, die Reflexion auf sein eigenes Verfahren, deren Notwendigkeit er zugibt, wenn er sie auch vorläufig unterläßt, auszuführen vermag. Diese Herausstellung des eigenen Selbst, diese Objektivierung der tiefsten Spannungen des Subjekts ist das besondere »Opfer«, das der Philosophie auferlegt ist.

Jonas Cohn.
